U d'/of OTTAWA
39003011049243

ANNEXE DE LA BIBLIOTHÈQUE
uOttawa
LIBRARY ANNEX

LA PENSÉE CHRÉTIENNE

Textes et Etudes

Moehler

PAR

GEORGES GOYAU

PARIS

LIBRAIRIE BLOUD & Cie

4, RUE MADAME ET RUE DE RENNES, 59

Tous droits réservés.

BX
1751
.M5865
1905

H 411
15

AVERTISSEMENT

*Nous nous proposons, dans ce livre, de rappeler à l'attention les ouvrages essentiels de Moehler : le traité de l'*Unité dans l'Église, *la* Symbolique, *et les* Nouvelles recherches, *ou* Défense de la Symbolique.

*Le traité de l'*Unité dans l'Église *a été l'objet d'une traduction généralement suffisante, signée de Ph. Bernard (Bruxelles, Remy, 1839) : c'est d'après cette traduction, sauf quelques corrections minimes, que nous avons cité ce traité.*

Pour la Symbolique, *la question était plus délicate. La traduction de M. Lachat (3e édit., Bruxelles, Fonteyn, 1853), est facile et agréable à lire ; elle rend ordinaire, et souvent développe et paraphrase pour mieux l'expliquer, l'ensemble de la pensée de Moehler. D'une part, la comparaison la plus sommaire entre la version de M. Lachat et le texte de Moehler prouve que des pages entières ont été ajoutées par l'auteur français, pour rendre l'auteur allemand plus intelligible, et que, sous ce vêtement français, la pensée de Moehler, tantôt se dramatise, tantôt s'exacerbe, tantôt s'enrichit de détails nouveaux qui ont paru opportuns à M. Lachat. D'autre part cette désinvolture même permet à M. Lachat de faire mieux saisir son auteur ; de toute évidence, il y a souvent*

plus de lumière, pour un lecteur français, dans la traduction Lachat, que dans le texte plus dense et plus abstrait de Moehler ; et nous n'avons aucun motif, enfin, de refuser créance à M. Lachat lorsqu'il nous affirme que cette traduction, telle quelle, « a été faite sous les yeux » de Moehler.

Nous avons pris cette traduction pour base de notre travail : nous l'avons remaniée assez sérieusement dans les passages en caractères ordinaires, où nous avons fait effort, autant que le permettait le génie des deux langues et le souci d'être intelligible, pour nous rapprocher du texte de Moehler, et le serrer avec quelque précision ; nous l'avons résumée, condensée, dans les passages en caractères fins (1).

Les Nouvelles Recherches, *sous le titre de :* Défense de la Symbolique, *ont été l'objet de deux traductions : l'une, en France, de M. Lachat ; l'autre en Belgique, d'un prêtre du diocèse de Malines (Louvain, Fonteyn, 1859). La version de M. Lachat exagère la tendance ordinaire du traducteur à s'écarter du texte ; ce n'est qu'une analyse raccourcie et simplifiée. La version belge est lourde, mais désireuse d'être fidèle : nous l'avons suivie, en y amendant, çà et là, des contresens flagrants* (2).

Tel qu'est ce livre, nous ne le donnons pas comme une traduction fragmentaire de l'œuvre de Moehler. Plus difficile que ne le fut Moehler lui-même pour le travail

(1) Nous avons eu sous les yeux, comme texte allemand, la sixième édition de la *Symbolique*, qui est l'édition définitive.

(2) Nous avons eu sous les yeux, comme texte allemand, l'édition la plus ancienne des *Neue Untersuchungen*, et le choix de fragments qu'en a publiés M. Raich d'après la seconde édition.

de M. Lachat, nous concevrions tout autrement, aujourd'hui, les devoirs d'un traducteur.

En prenant pour base les traductions existantes, en les confrontant sans cesse avec le texte et en les corrigeant par le texte, nous n'avons eu d'autre ambition que celle d'offrir de l'œuvre de Moehler une analyse satisfaisante. Cette analyse, tantôt n'est qu'une version littérale, tantôt un résumé, et tantôt au contraire, pour les besoins de l'intelligibilité, elle devient une paraphrase ; nous espérons qu'avec quelque indulgence, telle quelle, on la réputera fidèle, et qu'avec quelque patience on la trouvera toujours claire.

H 14
2/1

PRÉFACE

La vie de Moehler fut courte et sans incidents ; on peut parler de tous les grands faits de l'époque, sans être conduit à nommer ce grand homme. Aurait-il, s'il eût vécu, triomphé de cette sorte de timidité nerveuse (1) qui lui rendait les polémiques haïssables ? Se serait-il laissé entraîner par l'esprit de lutte ardente et dévorante, qui s'épanouissait à Munich dans le cercle de Joseph Goerres (2) ? L'âpreté surveillée, contenue, mais pourtant vibrante, que l'on discerne, par exemple, dans son article contre les partisans du mariage des prêtres (3), aurait-elle fait violence au

(1) Beda Weber, *Charakterbilder*, p. 12. (Francfort, Sauerländer, 1853.) Le bénédictin tyrolien Beda Weber, qui devint après 1848 curé de Francfort, avait vu Moehler aux eaux de Meran ; les pages dans lesquelles il raconte ce souvenir sont d'une précision et d'une richesse de vie qui en font un « document » précieux.

(2) Voir Goyau, *L'Allemagne religieuse : le catholicisme (1800-1848)*, livre III, chap. v. (Paris, Perrin, 1905.)

(3) Moehler, *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, I, p. 177-257. (Ratisbonne, Manz, 1839.) Moehler, dans cet article, discute point par point les arguments en faveur du mariage des prêtres, tels que les exposait avec fracas un Mémoire fort bien accueilli par une partie du clergé badois. Cf. Goyau, *op. cit.*, livre III, chap. iv.

goût qu'il avait pour l'effacement et pour la réserve ? Durant cette ère de combats dans laquelle s'engageait le catholicisme allemand l'année même où disparaissait Moehler, cet homme de pensée fût-il devenu un homme d'action ? Et les deux articles qu'il écrivit, peu de temps avant sa mort, sur les nouveaux combats contre l'Église catholique (1), n'auraient-ils marqué, dans son existence, qu'un épisode éphémère, ou bien au contraire le début d'une période nouvelle ? Libre aux imaginations de résoudre à leur gré ce problème. Tout ce que l'histoire nous dit, tout ce qu'elle nous peut dire (2), c'est que Jean-Adam Moehler, né en 1796 dans une famille rurale de Franconie, devint prêtre en 1819, qu'il se fit, en 1822, étudiant dans les facultés protestantes du nord de l'Allemagne, enseigna l'histoire ecclésiastique à l'université de Tubingue, d'abord comme *privat docent* de 1823 à 1828, puis comme professeur de 1828 à 1835, qu'il fut appelé, en 1835, à l'université

(1) Moehler, *Gesammelte Schriften*, II, p. 229-243. C'est l'affaire de Cologne (Goyau, *op. cit.*, livre III, chap. II) qui fut l'occasion de ces deux articles. Moehler signa, avec Doellinger et les canonistes Moy et Phillips, la consultation en faveur de l'archevêque Droste-Vischering, publiée par Goerres dans l'*Athanasius*. Cf. Friedrich, *Johann-Adam Moehler der Symboliker*, p. 54-56. (Munich, Beck, 1894.)

(2) La meilleure monographie d'ensemble à consulter est le livre de M. Alois Knoepfler : *Johann-Adam Moehler, ein Gedenkblatt zu dessen hundertstem Geburtstag*. (Munich, Lentner, 1896.) — On y trouvera, aux pages 143-149, une excellente bibliographie de Moehler.

de Munich, pour donner le même enseignement (1), et qu'il mourut le 12 avril 1838, moins d'un mois après que le roi Louis I^er^ de Bavière l'avait, en raison de sa déplorable santé, honoré d'une sinécure dans le chapitre de Wurzbourg. L'illustre juriste Robert de Mohl prétend savoir, dans ses *Souvenirs* (2), qu'un tourment de cœur, dont une femme mariée aurait été l'objet, aurait douloureusement ravagé la vie de ce prêtre, sans d'ailleurs la ternir : c'est là un on-dit qui, lorsque parurent les *Souvenirs*, ne fut pris au sérieux par personne ; et les lecteurs de cet ouvrage — le plus récent en date où il soit question de Moehler — ont préféré s'arrêter au beau portrait que Mohl nous a tracé, et contempler à sa suite, avec un respect mêlé d'attendrissement, cette haute et maigre silhouette, où tout décelait une profonde souffrance, et cette tête de classique beauté, d'une expression douce, pâle, mélancolique. « Jamais je n'ai vu personne, ajoute Mohl, avec cette physionomie d'un saint Jean. » Moehler eût goûté cette ressemblance, lui qui considérait la foi comme un message de l'Esprit d'amour.

I

On ne saurait mieux définir l'originalité spéciale de Jean-Adam Moehler, qu'en disant qu'il fut le théo-

(1) Sur la nomination de Moehler à Munich, c'est M. Friedrich qui, — grâce à sa connaissance des papiers de Doellinger, très mêlé à cette nomination, — donne les renseignements les plus sûrs et les plus complets.

(2) *Lebenserinnerungen* von Robert von Mohl, 1799-1875, I, p. 205-206. (Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1902.)

logien le plus autodidacte des temps modernes. C'est avec une méthode d'inventeur, avec des qualités d'inventeur, que Moehler recherche et retrouve la théologie traditionnelle ; il n'a rien d'un novateur, mais il repense, il revit le christianisme de tous les siècles.

Sa jeunesse sacerdotale avait coïncidé avec l'une des crises les plus graves qu'ait traversées l'Église d'Allemagne. C'était l'époque où, de crainte d'offusquer la raison humaine, beaucoup d'esprits dans le clergé inclinaient à cacher une moitié du dogme ; où l'on mettait entre les mains des clercs, pour leur instruction, quelques manuels ternes et secs, condamnés parfois par l'Index, mais approuvés toujours par l'État ; où le pouvoir civil, enfin, se conformant aux précédents de l'empereur Joseph II, transformait le prêtre en un maître de bonne morale et de saine économie rurale. Il y avait une sorte de complicité entre les puissants du monde et un certain nombre d'hommes d'Église pour restreindre, dans la foi chrétienne et dans la vie chrétienne, la part du surnaturel : les enseignements les plus profonds et les plus essentiels du dogme étaient souvent amoindris ou effacés ; on se flattait, ainsi, d'aplanir les difficultés entre les diverses confessions ; sous le prétexte de tolérance, de concorde civique, de rétablissement de l'unité religieuse, on appauvrissait et l'on annihilait les consciences ; et la raison d'État joignait ses ordres aux suggestions du rationalisme pour imposer aux dépositaires du dogme, à défaut de concessions formelles, certaines prétéritions qui

diminuaient la foi, certains silences qui démantelaient l'Église. La sécularisation avait détruit les universités catholiques de l'Allemagne ; pour l'étude de la religion, des institutions nouvelles étaient à créer. Moehler compta parmi ses professeurs, à Ellwangen et à Tubingue, au moins deux savants de valeur : Hirscher, célèbre plus tard comme catéchiste et comme auteur de théologie morale (1), et Drey, justement réputé pour avoir introduit dans l'enseignement dogmatique l'histoire même du dogme (2) ; mais il manquait à ces hommes d'être entourés et d'être encadrés. Pour la formation sacerdotale, toutes traditions étaient rompues ; et l'on peut dire que Moehler fut prêtre avant d'avoir une idée exacte de l'Église et une notion complète du catholicisme.

Après un passage assez bref dans le service paroissial, on l'appela à l'université de Tubingue pour enseigner l'histoire de l'Église. Mais l'Église, qu'était-ce au juste ? et son histoire, où la trouver ? Moehler sentit le besoin d'apprendre ce qu'il avait à enseigner. Il y avait à Rome, depuis le seizième siècle, un établissement d'instruction religieuse supérieure dans lequel les Jésuites distribuaient la foi romaine aux clercs que leur expédiait l'Allemagne : on l'appelait le collège Germanique. Au cours de ce dix-huitième siècle où le catholicisme allemand avait donné le spectacle de beaucoup de mesquineries et de frivolités, c'est de là qu'étaient sortis les

(1) Sur Hirscher, voir Goyau, *op. cit.*, livre III, chap. IV.

(2) Sur Drey, voir Goyau, *op. cit.*, livre II, chap. IV.

meilleurs administrateurs des diocèses, comme en sortira, bientôt, l'élite de l'épiscopat bavarois. Mais si la pensée fût venue à Jean-Adam Moehler, en l'année 1822, d'aller chercher dans ce séminaire, provisoirement réinstallé à Ferrare, ce qui lui manquait de science et ce qui lui manquait de foi, le gouvernement de Stuttgart, expert à préserver contre l'influence romaine cette Église wurtembergeoise qu'il traitait en institution territoriale, aurait opposé son *veto ;* et d'ailleurs, Moehler avec les idées qu'il avait alors sur Rome et sur les Jésuites, et que dans la suite il corrigera, ne devait éprouver aucun attrait pour la discipline intellectuelle du collège Germanique. C'est vers le Nord qu'il remonta : il se fit étudiant dans les facultés de théologie protestante pour devenir professeur dans une faculté de théologie catholique ; chargé d'instruire de futurs prêtres, et tout juste assez savant pour sentir qu'il était fort ignorant, il s'en alla près des professeurs qui avaient mission d'instruire les futurs pasteurs, et se mit à leur école.

Schleiermacher (1), qui régnait à cette date sur l'Allemagne protestante, avait ramené la foi au Christ à être l'expérience de la communauté chrétienne. Neander, professeur à l'Université de Berlin, était l'élève de Schleiermacher ; il se faisait, à proprement parler, l'historien de cette expérience ; et lorsque plus tard Strauss, l'auteur célèbre des deux

(1) Voir, sur Schleiermacher, Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le protestantisme,* p. 76-85. (Paris, Perrin, 1895.)

Vies de Jésus, écrira que Moehler fut en quelque mesure pour le catholicisme ce que fut Schleiermacher pour le protestantisme (1), il y aura, dans cette originale formule, une part de vérité. Ce fut sous l'influence de Neander (2), que Moehler fut conduit à étudier de près la communauté chrétienne primitive, où les croyants étaient unifiés par l'Esprit d'amour. Il avait ainsi trouvé, dans l'enseignement même du protestantisme, la notion fondamentale à la faveur de laquelle il allait s'acheminer vers la découverte du catholicisme.

« Ce qui, d'après les présomptions humaines, dira-t-il plus tard, était de nature à détacher de la cause catholique mon esprit, indécis encore, devint précisément, entre les mains de Dieu, un moyen pour que le catholicisme se révélât à moi dans sa robuste et indestructible force, dans son éternelle élévation, dans sa dignité : de sorte que mon séjour à Berlin doit être réputé le moment le plus décisif et le plus important de ma vie (3). »

C'est qu'en effet, entre le vieil individualisme protestant qui dressait en face du problème religieux la pensée solitaire de chaque fidèle en l'émancipant de toute tradition, de tout lien et de toute ambiance, et

(1) David Friedrich Strauss, *Kleine Schriften*, Neue Folge, p. 353. (Berlin, Duncker, 1860.)

(2) Sur Jean-Auguste-Guillaume Neander (1789-1850), israélite converti au protestantisme, voir Lichtenberger, *Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le XVIII^e siècle jusqu'à nos jours*, II, p. 240-265. (Paris, Fischbacher, 1888.)

(3) Beda Weber, *op. cit.*, p. 8.

ces théories nouvelles d'après lesquelles la collectivité chrétienne devenait un organe indispensable de la foi et de la vie religieuse, il n'y avait rien de commun ; ce qui s'introduisait dans le protestantisme sous l'action de Schleiermacher, c'était cette affirmation que le fait religieux a un caractère social, et que la pensée chrétienne est une pensée sociale ; et c'est ainsi que l'on pouvait emprunter à ce protestantisme récent quelques arguments pour une théorie de l'Église. Une fois reconnu le fait de la communauté chrétienne, une fois entrevue l'idée de l'Église, deux attitudes sont possibles, et c'est Schleiermacher lui-même qui nous en donne quelque part la formule : « Le catholicisme, dit-il, fait dépendre le rapport de l'individu avec le Christ de son rapport avec l'Église ; le protestantisme fait dépendre le rapport de l'individu avec l'Église de son rapport avec le Christ. » (1) Schleiermacher et ses disciples affectèrent d'observer la seconde attitude ; Moehler, après étude des Pères, s'attacha délibérément à la première.

Qu'on ne peut aller au Christ que par l'Église, qu'on ne peut connaître le Christ que par l'Église : telle est la thèse fondamentale qu'expose son premier livre : *De l'unité dans l'Église ou du principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* (2).

(1) Goyau, *L'Allemagne religieuse, le protestantisme*, p. 83.

(2) *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte* (Tubingue, Laupp, 1825.)

« Le divin ne peut être connu du dehors d'une manière purement abstraite et logique. La connaissance du divin ne peut se développer que selon la mesure des progrès de l'amour. » Voilà deux phrases qui pourraient servir d'épigraphe à cette œuvre de jeunesse de Moehler ; or nous les extrayons de l'*Histoire de l'établissement et de la direction de l'Église chrétienne par les Apôtres* (1), publiée par Neander en 1832 ; et l'œuvre entière du théologien protestant n'est que le commentaire de ce principe. Un opuscule antérieur intitulé : *Traits de la vie des premiers chrétiens*, qu'avait publié Neander en 1817 pour l'anniversaire de la société biblique de Prusse (2), nous montre, en termes pénétrants, les chrétiens des premiers siècles parlant, par leur propre expérience, des effets du christianisme. Fermons Neander pour ouvrir Moehler ; ces chrétiens, nous allons les entendre : Moehler les fait s'épancher devant nous.

Ainsi le théologien catholique semble s'engager dans le sillage de son maître protestant ; et c'est à l'exemple de Neander que Moehler, ressuscitant un procédé de recherche que les catholiques allemands semblaient avoir oublié, se tourne vers l'étude des sources. Dans un article de l'année 1827, Moehler

(1) Neander, *Histoire de l'établissement et de la direction de l'Église chrétienne par les Apôtres*, traduction Fontanès, II, p. 119. (Paris, Cherbuliez, 1836.)

(2) Neander, *Écrits pratiques et chrétiens, principalement exégétiques et historiques*, traduction L. A., p. 17-20. (Valence, Marc-Aurèle, 1842.)

déplorera hautement que ses coreligionnaires, en Allemagne, n'aient jamais eu le goût d'envisager les sources de l'histoire ecclésiastique, et qu'à cet égard ils se soient toujours laissé dépasser par les Français, même par les Italiens (1). Avec Moehler, une période nouvelle commençait : il rapportait de son séjour dans les facultés de théologie protestante une méthode de travail qui allait permettre de renouveler la science catholique allemande. De Berlin, il revenait érudit ; et lui-même va nous dire, en une page infiniment curieuse, pourquoi c'était en lui, pour l'érudit qu'il était, une nécessité d'être consciemment et pleinement catholique.

II

M. Friedrich, l'historien « vieux catholique », a publié un premier projet de préface qu'avait écrit Moehler, en 1825, pour son livre sur *l'Unité dans l'Église ;* il nous paraît intéressant, à maints égards, de le traduire intégralement (2).

« On a l'habitude de dire, en une préface, comment l'on fut induit à composer l'écrit qu'elle accompagne. Voici ce qui m'induisit : le sujet que je traite avait déjà donné lieu aux exposés les plus contradictoires : j'avais donc abandonné l'espérance de pouvoir arriver à un résultat qui pût prétendre à plus de valeur que celle d'une conception purement subjective. Ce qui devait se

(1) Knoepfler, *op. cit.*, p. 50-51.

(2) Friedrich, *op. cit.*, p. 3-7.

produire à la suite d'une aussi triste conception, se conclut de soi-même. Sur ces entrefaites, j'entrepris de travailler à une partie de l'histoire de l'Église du moyen âge ; mais une construction historique me devenait impossible. Sans nulle synthèse, sans aucune idée supérieure susceptible de contenir et de pénétrer l'histoire, sans aucun point de vue fixe, il aurait fallu, pour traiter quand même mon sujet, que je me résignasse à ne trouver aucune liaison nécessaire avec l'époque précédente, que je renonçasse à admettre un développement permanent. Mais comment m'y résoudre, puisqu'en ce point important l'ancienne histoire de l'Église m'apparaissait comme quelque chose d'inachevé, non susceptible d'achèvement ? Si une nécessité intérieure me conduisait à présupposer la nécessité d'une liaison plus profonde dans l'ensemble de l'histoire, je devais savoir quel était le point d'attache des apparitions historiques postérieures ; si j'aimais mieux ne rien savoir de l'ensemble de l'histoire, que de ne pas croire à un développement interne permanent, il me fallait connaître le point de départ du développement, le germe solide et durable. Or cette connaissance me manquait, dans cet état de flottement où je me trouvais relativement à la primitive histoire. Cependant je n'avais pas étudié les sources moi-même, mais j'avais seulement lu ce que d'autres croyaient avoir trouvé, qui pour la plupart, d'ailleurs, n'avaient pas étudié les sources. Le meilleur parti, le seul secourable, semblait donc être, ici comme toujours, de voir moi-même et de chercher moi-même ; j'interrompis aussitôt mon travail, et je lus les écrits des anciens Pères. Ce qui en est résulté pour moi, je le communique ici au public, sur le conseil d'un connaisseur éclairé, à qui j'ai soumis mon manuscrit.

En sachant l'ensemble de ma méthode, quelqu'un, peut-être, m'objectera les vers du poète : « Ce que vous

appelez l'esprit d'une époque, ce n'est, au fond, que l'esprit propre de Messieurs les historiens, dans lequel l'époque se reflète... » A cela, je répondrais à peu près que je n'ai pas seulement cité les sources avec soin, mais que je les ai mentionnées mot à mot, afin que chacun puisse apprécier lui-même la vérité ou la fausseté des jugements qui s'y rattachent. J'avais le projet de laisser de côté beaucoup de citations, mais le pénétrant conseiller qui jugea mon manuscrit m'en dissuada très sagement. Je répondrais, par surcroît, que, dans l'esprit de l'historien, les époques ou les personnalités dont il traite doivent se refléter ; car, autrement, comment en voudrait-il tracer un tableau ? Mais avec l'histoire de l'Église chrétienne, une autre particularité s'ajoute : non seulement, ici, nous devons avoir en nous une image claire de notre sujet, comme celui qui voudrait écrire une histoire des Grecs doit avoir, de cette histoire, une image claire ; mais nous devons vivre dans le christianisme de l'époque, et ce christianisme doit vivre en nous, car le christianisme est surtout une chose de vie, et l'histoire de l'Église est un développement de la vie.

Quiconque a l'opinion que le christianisme puisse disparaître à un moment quelconque, ou qu'il soit disparu, ou que l'Église soit jamais devenue autre qu'elle n'était, ou qu'elle puisse être ou devenir autre, celui-là ne peut pas écrire l'histoire. A toute époque depuis que le Christ fonda l'Église, le christianisme et l'Église furent toujours identiques et seront toujours identiques, parce qu'Il était, et est, et sera toujours le même. Aussi, celui qui vit maintenant dans l'Église, qui y vit véritablement, celui-là vivra aussi dans le premier temps de l'Église, et le comprendra ; et quiconque ne vit pas dans l'Église actuelle ne vivra pas dans la primitive Église et ne la comprendra pas, parce que toutes deux sont une seule et même chose. Ainsi,

dans l'esprit personnel des historiens, non seulement les temps doivent se refléter, mais ils doivent y vivre.

Mais est-ce ainsi que nous pénétrons dans l'histoire de l'Église ? Quiconque est issu de l'Église n'y introduit rien d'étranger ; même, l'Église l'a élevé, elle lui a inculqué son propre être à elle, sa propre essence à elle ; elle s'est donc, tout d'abord, installée en lui ; et ce que l'Église a mis en lui, c'est cela seulement que, de son côté, il exprime au dehors ; il doit donc reproduire la véritable image de l'Église, c'est elle-même qui se décrit, qui expose son essence. Cette essence, qui la connaîtra mieux qu'elle ?

Quiconque, au contraire, croit devoir prendre son point de vue hors de l'Église, ou quiconque a l'opinion qu'elle peut, qu'elle doit même devenir autre qu'elle n'a été, quiconque, par là même, écrit l'histoire de l'Église hors de l'Église ou l'écrit dans une Église devenue autre, celui-là devra y apporter quelque chose d'étranger, ou bien ne pas comprendre la personnalité même de l'Église... En admettant que l'Église puisse devenir autre qu'elle n'a été, on a, du même coup, exprimé l'impossibilité de pouvoir en écrire l'histoire véritable. Que je n'attache pas grand prix au principe, d'après lequel quiconque voudrait écrire une histoire véritable devrait être sans religion, sans patrie, etc., c'est ce que déjà l'on voit. Car ce que par là l'on voudrait dire, qu'il faut être impartial, cela est vrai, mais on ne peut l'être que si on a de la religion, et ce doit être une religion déterminée, parce qu'il n'y a pas de religion indéterminée.

Le catholique donc écrira l'histoire en catholique, le protestant en protestant. Mais peut-être me dira-t-on : « Pour votre but, l'étude de la vieille Église était super-« flue, car vous deviez avoir tiré au clair, préalablement, « ce que vous voulez, par le moyen de cette histoire,

« tirer au clair, et vous ne pouviez écrire que ce que « vous avez écrit. » Cela est vrai en quelque mesure ; mais, par l'histoire, j'ai rendu conscient, pour la première fois, ce que déjà je portais en moi sans une claire conscience : de là résultait le flottement, la possibilité de me sentir en contradiction avec moi-même.

Quelques-uns trouveront peut-être étrange que j'aie commencé par le Saint-Esprit, alors que j'aurais pu prendre le Christ pour point de départ. J'aurais pu dire, d'abord, que le Christ est venu comme messager divin et qu'il a enseigné, mais je pensais que je pouvais le présupposer. La raison plus profonde d'un tel ordre des matières sortira du sujet lui-même : le Père envoie le Fils, et celui-ci l'Esprit, mais c'est par l'Esprit que nous venons au Fils et par le Fils au Père. Voilà pourquoi j'ai commencé par le Saint-Esprit (1). »

Ces pages inédites font grand honneur à Moehler ;

(1) La préface qu'imprima finalement Moehler en tête de son livre ne fait à peu près que reproduire, en le développant un peu, ce dernier paragraphe. Il ajoute — et cette précaution témoigne qu'il n'était pas complètement assuré de la correction parfaite de toutes ses propositions — : « Je prie les personnes qui voudraient quelquefois se donner la peine de publier une critique de mon travail, de la baser sur des raisons et de ne pas prendre un ton tranchant ; je ne le fais pas non plus, mais je cherche à prouver ce que j'avance. Ce qui serait pour moi le comble du désagrément, ce serait de voir qu'en mettant l'essentiel de côté, on ne s'arrêterait qu'à l'accessoire, ou qu'on s'attacherait à relever quelques-unes de mes idées et de mes opinions, sans les considérer dans leur ensemble ; dans ce cas, elles peuvent paraître étranges, forcées ou vides de sens : toutes les parties sont dans un rapport intime avec le tout, du moins je le pense ainsi ; aussi faut-il examiner et peser le tout dans ce rapport. »

la lumière qu'elles jettent sur sa personnalité a quelque chose d'imposant. Il aurait pu, à brûle-pourpoint, choisir un épisode de l'histoire de l'Église, et le traiter en savant correct : les beaux sujets ne faisaient pas défaut à ses rêves ; il songeait à une histoire de l'introduction du christianisme en Germanie, dont son article de 1824 sur le synode de Mayence de l'année 813 apparaît comme un fragment ; il souhaitait d'écrire — Beda Weber en reçut plus tard la confidence (1) — une histoire de l'ordre des Bénédictins ; et les importants travaux qu'il nous a laissés sur saint Anselme, sur le rôle du christianisme dans l'abolition de l'esclavage, sur les rapports du christianisme et de l'Islam, sur les origines du gnosticisme, sur la genèse du monachisme (2), subsistent comme des pierres éparses, solides et bien taillées, pour l'édifice historique que Moehler eût pu élever.

Mais pour lui, l'histoire de l'Église était la vie de l'Église ; on ne pouvait s'attacher à une période de cette histoire sans avoir pénétré les arcanes de cette vie ; et, de toute nécessité, il fallait remonter au point de départ, au germe, pour être en mesure de comprendre, ensuite, l'épisode choisi spécialement pour sujet d'étude, et qui ne pouvait être envisagé que comme une étape dans un « développement interne et permanent ». Ne fût-ce que pour se mettre à même de faire des monographies de détail sur l'histoire ecclé-

(1) Beda Weber, *op. cit.*, p. 7-8.

(2) Tous ces fragments sont réunis dans les deux volumes de *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, publiés après sa mort par Doellinger.

siastique, Mochler, avec une admirable passion de sincérité, avec un impérieux désir de voir à fond, se précipitait dans l'étude des premiers Peres, afin de regarder l'Église, de la sentir, de vivre avec elle et en elle. Ainsi la tâche d'historien du christianisme présupposait, à ses yeux, un contact personnel, familier, immédiat, avec les origines de l'institution chrétienne.

Nous disons : un contact, et non point seulement une connaissance ; et c'est là une nuance essentielle, par laquelle l'histoire de l'Église se distingue de toutes les autres histoires. Pour traiter de la République athénienne, ou bien de la République romaine, il suffit d'aller aux textes, et de nous faire, d'après les textes, une idée de ces républiques. Mais quand il s'agit de l'Église, nous ne la pouvons comprendre, d'après Moehler, que si nous vivons en elle et si sa doctrine vit en nous ; c'est en nous mettant au dedans d'elle et en la cultivant au dedans de nous que nous pourrons, avec compétence, la prendre comme matière de nos recherches ; et Moehler affirme la nécessité d'une sorte d'immanence de l'Eglise dans l'âme de l'historien, et d'une sorte de sensation mystique collective à laquelle l'historien doit forcément participer pour avoir du catholicisme une idée adéquate. La vie de l'Église crée comme une atmosphère en dehors de laquelle l'Église ne peut pas être discernée, en dehors de laquelle l'optique de celui qui s'essaie à regarder l'Église est inévitablement vicieuse ; et par une ironie singulièrement frappante, Moehler, après avoir observé dans les facultés de théologie

protestante comment devait s'enseigner l'histoire ecclésiastique, en rapportait une théorie toute personnelle, d'après laquelle, logiquement, on ne peut pas prétendre connaître le passé de l'établissement catholique si l'on n'est pas catholique (1).

« Le livre sur *l'Unité dans l'Église*, a écrit le bénédictin Gams (2), ne fut pas seulement un travail scientifique, ce fut un acte moral. » L'expression est d'une exactitude parfaite : nous avons sous les yeux, dans ces pages, une démarche d'âme. Avec un laborieux effort de recherches, avec une tension émue qui est par elle-même une prière, Moehler veut acquérir le sentiment, et de ce qu'est l'Église, et de l'iden-

(1) Cf. dans les *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 284-285, une page dans laquelle Moehler, reprenant cette idée, ajoute que, même pour bien connaître et bien pénétrer les autres religions ou les hérésies, il faut « partir du point de vue de la totalité de la vérité chrétienne », et qu'inversement le païen ou le chrétien fragmentaire qu'est l'hérétique ont un point de vue trop étroit, en soi, pour pouvoir pénétrer dans la compréhension de l'Église catholique. Et l'on s'explique cette théorie si nous rappelons ici la définition que donne Moehler de la conception chrétienne de l'histoire (id., *op. cit.*, II, p. 263) : « L'histoire est le plan de Dieu avec l'humanité, plan éternel se développant dans le temps : en vertu de ce plan, Dieu se prépare à lui-même, dans l'humanité, par l'intermédiaire du Christ, l'honneur et la glorification qui lui sont dus, honneur et glorification résultant des libres hommages des hommes eux-mêmes. »

(2) Friedrich, *op. cit.*, p. 8. Le bénédictin Gams publia en 1866 une biographie de Moehler, écrite par Balthazar Woerner, et accompagnée de quelques lettres de Moehler, et en 1867 trois volumes d'*Histoire de l'Église*, d'après les papiers de Moehler et les notes de ses cours. (Ratisbonne, Manz.)

tité de sa conscience de croyant avec la conscience collective de la primitive Église ; et je ne sache aucun livre dans lequel l'étude de textes, érudite et critique, offre au même degré la profondeur d'une méditation. Il y a de la joie dans ce livre grave ; une joie qui se laisse sentir plus qu'elle ne s'exprime, une joie qui vibre lors même qu'elle se tait, et qui effectivement est trop profonde pour n'être pas silencieuse. « L'étude sérieuse des Pères, écrit Moehler à son ami Lipp, le futur évêque de Rottenburg, a éveillé en moi beaucoup d'impressions : c'est en eux que j'ai découvert pour la première fois un christianisme si vivant, si frais, si plein ; et Christ a voulu que je ne lusse pas sans fruit ceux qu'il vivifia et qu'il fit surgir pour le défendre (1). »

Plus d'un demi-siècle après, Doellinger se rappelait l'apparition de l'ouvrage de Moehler : « La chaleur et l'intensité de vie intime dont témoignait ce livre, écrivait-il en 1879 (2), le talent avec lequel l'auteur traçait le tableau de l'Église d'après l'esprit des Pères, était pour nous tous, jeunes gens, un véritable charme. Nous estimions que Moehler avait dégagé, des décombres et des végétations parasites des âges postérieurs, un christianisme frais et vivant. L'idéal de l'Église chrétienne semblait surgir, soudainement, devant nos yeux éblouis ; et plus il serait élaboré dans ses détails et pleinement épanoui dans sa beauté, plus il exercerait, pensions-nous, d'attirance et de

(1) Woerner-Gams, *op. cit.*, p. 95.

(2) Friedrich, *op. cit.*, p. 9.

séduction. Devant nos yeux planait, comme but, une Église purifiée de ses lacunes et de ses abus, le plus proche possible de l'idéal de l'ancienne Église ; le développement de la science théologique devait, à notre avis, entraîner nécessairement la réforme de l'Église. »

Doellinger, à l'époque où il traçait ces lignes, aimait à se donner l'illusion qu'entre 1825 et 1879, ce n'était point sa propre conscience, mais le catholicisme romain, qui avait changé. Définitivement détaché de l'Église, il transporte, dans le récit qu'il nous fait de l'impression produite sur lui par le premier essai de Moehler, ses préoccupations et ses tendances d'émigré ; mais ce que du moins nous en retiendrons, c'est le souvenir très net et très pénétrant qu'il conservait des joies intimes procurées par cette lecture, et l'on trouverait à plusieurs reprises, sous la plume du théologien Staudenmaier, un témoignage tout à fait analogue(1) à celui que nous apporte ici Doellinger. Le traité de l'*Unité dans l'Église* fit véritablement vivre des âmes : en atteignant en certains lecteurs l'homme intérieur, il retentissait jusque dans ces sphères de l'être qui sont inaccessibles à l'oubli. Strauss, le jour où il rencontra Moehler, fut ébloui par la « faculté d'enthousiasme » qu'il notait chez son interlocuteur (2) ; c'est cette « faculté d'enthousiasme, » que l'on voyait s'épancher et s'exalter, avec

(1) Lauchert, *Franz Anton Staudenmaier*, p. 40 et suiv. (Fribourg, Herder, 1900.)

(2) David Friedrich Strauss, *op. cit.*, p. 355.

une vertu conquérante, dans ce livre où Moehler découvrait, à proprement parler, l'Église et l'Esprit.

Qu'on ne trouvât pas l'Esprit hors de l'Église, et qu'inversement, en sachant vivre dans l'Église, on y trouvât l'Esprit : cette leçon, qui sortait de l'expérience même de Moehler, et qui passait dans ses cours et dans ses livres, était très opportune pour le clergé souabe et pour le clergé bavarois, sur lesquels s'exerça tour à tour son influence de professeur. Les *Mémoires* du prêtre Jocham, publiés il y a quelques années, nous montrent l'influence troublante exercée sur beaucoup de consciences sacerdotales, entre 1810 et 1825, par le mysticisme à demi séparatiste des Boos et des Gossner, des Lindl et des Völk (1) ; nous sentons, dans ces *Mémoires*, comme dans les correspondances de Savigny, de Ringseis et de Brentano (2), la secousse morale communiquée par les prédications de ces prêtres et l'aveugle gratitude de certains auditeurs qu'ils avaient éveillés au bien ; et Sailer lui-même, le futur évêque, s'était, un certain temps durant, laissé gagner par leur prestige. Moehler, qui semblait faire l'apologie de l'Église au nom même de l'Esprit, survenait à propos pour rattacher à la vie collective de la vaste société ecclésiastique une certaine élite indécise qui volontiers, pour trouver Dieu, se serait groupée dans quelques pieuses coteries d'« éveillés »,

(1) Magnus Jocham, *Memoiren eines Obskuranten*, publiés par le P. Sattler, bénédictin, (Kempten, Kösel, 1896.)

(2) Voir, sur ce mouvement mystique, Goyau, *op. cit.*, livre II, chap. II.

et qui eût assurément gaspillé, dans cette attitude quasi schismatique, les plus précieuses énergies de la foi et de l'amour. Le livre de l'*Unité* convoquait au sein même de l'Église, et là seulement, les aspirations des âmes mystiques ; elles cessèrent, grâce à ce livre, de se laisser dépayser et de se précipiter elles-mêmes dans un infécond et dangereux exil.

L'ouvrage de Moehler est donc essentiellement catholique, par l'inspiration dont il est le fruit, par le souffle qui y circule, par l'hommage qu'il rend à l'idée de société religieuse, par la preuve presque empirique qu'il donne de la nécessité de l'Église comme moyen de connaissance de la révélation divine. Que d'ailleurs tout y soit exact, impeccable, inaccessible aux suspicions d'une orthodoxie rigoureuse : c'est de quoi nous laisserons décider Moehler lui-même. Parlant plus tard de cette œuvre de jeunesse, il avouait qu'un certain nombre de détails ne lui paraissaient plus défendables, que l'ensemble n'en était pas assez digéré, assez synthétisé ; il semblait, même, qu'on ne lui fît aucun plaisir en lui rappelant ce livre, qui pourtant avait exercé un si merveilleux ascendant (1).

C'est qu'en vertu de sa théorie même de l'Église, Moehler devait sentir l'impérieux besoin de se conformer de plus en plus exactement, non seulement aux enseignements, mais même aux susceptibilités du pouvoir enseignant, et l'étude très détaillée du progrès constant de la pensée de Moehler et de son achemine-

(1) Beda Weber, *op. cit.*, p. 6.

ment vers une orthodoxie toujours plus sûre est d'un véritable attrait. M. Aloys Schmid, directeur du *Georgianum* de Munich, a tenté cette recherche dans deux articles très fouillés du *Historisches Jahrbuch* (1), et nous n'avons ici qu'à le résumer.

III

Entre 1823 et 1826, nous trouvons, dans les articles de la *Tübinger Quartalschrift*, un Moehler propice aux innovations liturgiques les plus aventureuses : il souhaite que l'usage du calice soit rendu aux laïques ; il est partisan d'une liturgie en langue nationale. En 1830, au contraire, Moehler intervient comme défenseur du missel latin et comme adversaire des projets de messe allemande. Entre 1823 et 1826, nous constatons, chez lui, une médiocre bienveillance pour l'institution monastique : son esprit évolue, et voici qu'en 1830 et 1837 il publie, sur l'origine et les débuts de cette institution, des articles historiques qui ont la valeur d'une apologie et dans lesquels le monachisme, domptant les sens, domptant l'attachement à la propriété individuelle, nous apparaît comme un souvenir vivant de l'état primitif de l'homme, du temps où la corruption des sens n'existait pas, où la faute originelle n'avait pas introduit la nécessité d'une distinction entre le tien et le mien (2). En 1825, dans son écrit sur

(1) *Historisches Jahrbuch*, 1897, XVIII, p. 322-356 et 572-599.

(2) *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 168-171.

l'*Unité dans l'Église*, il soutient ou il laisse deviner, sur les rapports de la raison et de la foi, sur la valeur probante des miracles, sur la portée démonstrative des témoignages traditionnels, certaines opinions qu'une théologie chatouilleuse peut légitimement critiquer ; son article de l'année 1834 contre le traditionalisme de Bautain dénote une conformité plus exacte entre la pensée de Moehler et les postulats philosophiques de l'enseignement catholique (1). L'idée qu'il se fait des indulgences dans un article de l'année 1823 et la théorie qu'il en donne dans la *Symbolique* sont singulièrement différentes : en dix années, Moehler s'est corrigé, éclairé ; ses connaissances sont devenues exactes, précises, complètes. C'est surtout au sujet de la constitution même de l'Église qu'il est singulièrement intéressant de voir s'amender et se transformer cette intelligence toujours grave et toujours soucieuse.

Un compte rendu, publié en 1823, du *Manuel de droit canon* de Ferdinand Walter, nous montre le premier état de la pensée de Moehler : il combat à cette date les prérogatives de la primatie papale, telles que les revendique Walter ; il émet, sur les rapports entre le pape et les conciles généraux, des théories qui rappellent le gallicanisme du quinzième siècle. Les leçons de droit canon qu'il professa entre 1823 et 1825 insistent sur les raisons qui lui semblent militer contre l'infaillibilité et sur les considérants qui lui paraissent motiver la subordination du pape

(1) *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 141-163.

à l'ensemble des évêques. Dans le livre de l'*Unité* le chapitre de la primatie est très caractéristique :

« J'ai été très longtemps en doute, écrit Moehler, pour savoir si la primatie est de l'essence de l'Église catholique ; j'étais même disposé à le nier ; car l'union organique de toutes les parties en un tout, qu'exige absolument l'idée de l'Église catholique et qu'elle est elle-même, paraissait complètement atteinte par l'unité de l'épiscopat ; d'un autre côté, il est évident que l'histoire des trois premiers siècles de l'Église n'est pas assez riche en matériaux pour pouvoir dissiper tous nos doutes à cet égard. »

L'aveu n'offre aucun ambage, mais Moehler ajoute qu'après avoir examiné de plus près les épîtres de saint Pierre et l'histoire, après avoir réfléchi attentivement à l'organisation de l'Église, il a pu, enfin, se faire une idée personnelle de la primatie, et c'est de cette idée que nous allons être les confidents. Elle est confuse encore, et singulièrement incomplète. Elle repose sur ce principe, que l'unité de l'épiscopat et de tous les fidèles dans l'épiscopat doit se manifester, peu à peu, dans une Église et dans son chef, et que ce chef, peu à peu, doit être le centre vivant de l'unité vivante de toute l'Église. Sans être formellement nié par Moehler, le caractère divin de l'institution de la primatie est, tout au moins, relégué au second plan : ce sont, avant tout, les besoins de la vie qui ont rendu la primatie nécessaire ; c'est, avant tout, le mouvement de la vie qui a produit la puissance papale. Il semble qu'à cette date, aux yeux de Moehler,

cette puissance s'explique par des raisons de fait plutôt qu'elle ne se justifie par des raisons de droit ; qu'elle est le résultat d'une évolution humaine plutôt que la conséquence d'un vouloir divin (1) ; et que la cime pontificale, qui couronne l'ensemble de l'œuvre, n'a pas été posée par un geste d'en haut, geste souverain de Dieu, mais que, d'en bas, s'est produit comme un effort d'architecture spontanée, qui a édifié un faîte, et ce faîte, c'est la papauté. Le besoin d'unité étant d'autant plus grand que l'Église est plus sérieusement menacée par les assauts de l'ignorance et de la barbarie, Moehler, dans ses leçons, défendra la papauté du moyen âge en disant expressément qu'elle fut un produit de l'ignorance et de la barbarie. On impute à la papauté la cause de certaines calamités : nullement ; elle en fut la conséquence. L'institution papale, ainsi envisagée, est tout près d'être considérée comme un pis-aller, comme le résultat inévitable du malheur des temps. Moehler, à cette date, est en définitive partisan d'une sorte de système presbytéral tel que le soutenaient jadis les Gerson et les Pierre d'Ailly, d'après lequel évêques et prêtres sont comme les dépositaires de la puissance de l'Église ; et s'il est nécessaire, s'il est opportun, s'il est efficace, que la papauté symbolise leur union, elle ne peut la symboliser, semble-t-il, qu'en acceptant elle-même une sorte de subordination.

(1) C'est ce qui n'échappait point à la perspicacité très éveillée du philosophe Baader, grand ennemi de la « dictature » romaine. (Voir Friedrich, *op. cit.*, p. 68.)

Cette conception de Moehler était le résultat d'un certain groupement de textes plutôt que d'une étude intégrale de l'histoire. Il n'est point sans péril de voir les textes à l'écart des faits : les nuances de la réalité vivante risquent d'échapper. Moehler eut cette bonne fortune, au lendemain du livre sur l'*Unité dans l'Église*, d'être séduit par la physionomie de saint Athanase : il entreprit une histoire « d'Athanase le Grand et de l'Église de son temps ». Il observa les conciles et synodes du quatrième siècle ; et de même qu'en étudiant les textes de l'Église primitive il avait senti l'Esprit vivre dans les âmes et retrouvé, dans toute sa fraîcheur, dans toute sa plénitude, la vie intérieure de la primitive communauté chrétienne, de même, s'installant au cœur du quatrième siècle, il voyait fonctionner l'organisme catholique, il assistait au jeu de la hiérarchie, il notait et il sentait ce que nous pourrions appeler la vie extérieure de l'Église. Ce spectacle nouveau devait inévitablement modifier l'idée qu'il s'était faite de la primatie pontificale. La modification fut rapide : elle est accomplie dès 1827, comme le témoigne, cette année-là, une page même du livre sur *Athanase*. Moehler parle de la lettre du concile de Sardique au pape Jules : il la commente, elle est pour lui une révélation.

« Comme le Pape, écrit-il, à qui Pierre a transmis sa dignité, est le chef avec lequel tous les membres sont placés dans une union organique, il fallait que tous les mouvements des églises particulières fussent en harmonie avec les siens... Il était dans la nature des choses que l'Église, tout en glorifiant le centre et

le chef invisible de l'Église, s'efforçât aussi de relever son centre et son chef visible. Il s'ensuit qu'en défendant Athanase, représentant de l'Église catholique, dans la lutte pour la divinité du Rédempteur, on s'occupa non moins sérieusement du chef de l'Église visible. C'est ainsi que tout se liait et qu'une chose devenait la condition d'une autre. Ceux qui défendaient la dignité du chef invisible se rattachèrent au chef visible et furent à leur tour défendus par lui ; par ce moyen, ils furent rendus à leur Église, où ils purent de nouveau défendre le chef invisible. C'est ainsi que l'histoire d'Athanase devint un point intéressant dans l'histoire primatiale, et ses résultats s'étendirent, sous ce rapport, bien loin dans l'avenir (1). »

Deux ans se passent, et un article de l'année 1829 nous permet de mesurer, d'une façon singulièrement exacte, les étapes parcourues par Moehler. Walter, cette année-là, donne une quatrième édition de son *Manuel de droit canon*, et Moehler, dans la *Theologische Quartalschrift*, en publie un nouveau compte rendu : à la critique, l'éloge a succédé. En 1830, dans la réponse qu'il adresse aux prêtres badois partisans du célibat, il insiste sur cette idée, que dans l'Église, l'esprit de communauté et le respect pour le Pape, qui est le centre de la communauté, sont deux faits solidaires (2) ; et nous voilà loin de la théorie qui

(1) *Athanasius der Grosse und die Kirche seiner Zeit*, II, p. 73-74. (Mayence, Kupferberg, 1827.) L'ouvrage fut traduit en français par Cohen.

(2) *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, I, p. 204-205.

faisait de la primatie papale, ou peu s'en fallait, une sorte de façade superposée. La *Symbolique* paraît en 1832 ; cinq éditions s'en succèdent ; et de la première à la cinquième, les pages concernant la primatie bénéficient encore de sérieuses retouches. Dans l'édition de 1832, la coexistence du système épiscopal et du système papal est signalée par Moehler comme une bienfaisante nécessité pour l'équilibre de l'organisme ecclésiastique. Dans l'édition de 1835, le système épiscopal, tel qu'il fut défini à Constance et à Bâle, impliquant une subordination absolue du pape, est taxé d'opinion surannée : Moehler, à ce moment, semble avoir assis sa pensée dans une sorte de système épiscopal antigallican, modéré, qui n'admet ni une subordination du pape à l'ensemble de l'épiscopat, ni une subordination de l'épiscopat au pape, mais qui considère épiscopat et papauté comme relativement autonomes, comme des puissances sises sur le même plan, s'aidant et se complétant l'une l'autre. Il n'y avait plus qu'un pas à faire, comme l'observe M. Schmid, pour arriver à la conception parfaitement correcte de la suprématie papale (1) ; la mort surprit Moehler avant qu'il n'eût

(1) Avant de clore ce chapitre sur les évolutions de la pensée de Moehler, il est curieux de constater qu'il en fut de même, ou peu s'en faut, au sujet des Jésuites qu'au sujet de la primatie. A l'origine, Moehler incline à juger Doellinger trop indulgent pour les Jésuites ; il trouve triste qu'en aspirant au retour des Jésuites et des moines on se dispense soi-même d'agir ; il parle d'eux, dans son cours de 1831, en des termes sévères, ce qui permit, neuf ans après, au Suisse Burkard Leu, d'alléguer l'autorité de Moehler

fait ce pas, qui allait être, logiquement, le dernier acte de son évolution.

Ainsi, tandis que Doellinger professait au sujet de la hiérarchie, au point de départ de ses études, des opinions singulièrement plus exactes que celles de Moehler, et qu'on le vit, par une lente séparation d'avec l'orthodoxie, arriver progressivement jusqu'à cette conception toute démocratique de l'organisme chrétien dont le fameux livre de « Janus » nous donne l'exposé, Moehler au contraire, par un mouvement inverse, en une vie beaucoup plus courte, avait pris comme point de départ, lui, les doctrines de Constance et de Bâle et s'était avancé, peu à peu, par de lents et sincères travaux d'approche, jusqu'aux environs immédiats des doctrines romaines (1).

dans un pamphlet contre les Jésuites. Mais d'autre part Moehler, très sévère à l'origine pour la bulle *Unigenitus*, et frappé surtout, alors, de la lutte des Pères contre les Pélagiens, acquiert, avec le temps, une compréhension plus nette des erreurs de Jansénius et de Quesnel ; il devient plus équitable pour la bulle et se rapproche singulièrement du point de vue des Jésuites. (Voir Friedrich, *op. cit.*, p. 15-18 et 106 et suiv. ; Friedrich, *Ignaz von Döllinger*, I, p. 268-270, et II, p. 22-24 ; et Schmid, *loc. cit.*, p. 589-594.)

(1) M. Friedrich dit avec raison que sur aucun sujet Moehler n'a laissé d'aussi nombreux brouillons que sur la primatie (*op. cit.*, p. 72) ; et le livre de M. Friedrich nous met sous les yeux tous ces brouillons. Mais M. Schmid agit sagement en ne faisant qu'un usage discret de ces papiers épars et dont la date est souvent indécise, et en suivant surtout dans les livres de Moehler la pensée de Moehler.

IV

Durant ce bref séjour dans les facultés de théologie protestante qui fut l'événement capital de sa vie, Moehler n'avait pas seulement acquis une méthode à la lumière de laquelle il connut et comprit vraiment le catholicisme ; il avait appris à connaître, aussi, le protestantisme lui-même. La *Symbolique*, qu'il publia en 1832 (1), est le livre le plus profond que, depuis Luther, une plume catholique allemande ait écrit sur la Réforme.

Moehler, comme Doellinger, comme beaucoup de personnalités du cercle de Joseph Goerres, croyait assez prochaine la fin du protestantisme : « Où mènera la perfectibilité du symbole protestant ? disait-il un jour à Beda Weber. C'est ce que Strauss, tout le premier, aura peut-être encore assez de vie pour pouvoir expérimenter. La hache est dans la forêt : il faut peu de temps pour que tombe le dernier arbre, et, avec lui, la croyance au Dieu éternel. » Il eût pu, se restreignant à cet ordre de considérations, entreprendre, pour son siècle, une *Histoire des variations de l'Église protestante*, comme Bossuet l'avait fait pour le XVII^e^ siècle ; mais un examen plus attentif de la situation du protestantisme l'induisit à un autre projet. En écrivant vers 1830 une *Histoire des variations*, il aurait dénoncé comme un fait les progrès du rationalisme dans la Réforme, et même,

(1) *Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnissschriften.* (Mayence, Kupferberg, 1832.)

peut-être, établi sans beaucoup de peine que ce fait résultait d'une nécessité logique. Mais à cette époque même le piétisme jouissait d'un instant de revanche ; éclos dans certaines chapelles étrangères aux Églises officielles, il s'était peu à peu infiltré dans ces Églises ; la faveur du roi de Prusse avait aidé ce mouvement de réveil ; la vieille orthodoxie protestante avait, par là même, regagné quelque crédit et repris quelque assurance ; et l'on s'essayait à rappeler à l'attention des fidèles ces symboles primitifs qu'avait arborés la Réforme du XVI[e] siècle. Moehler se résolut à observer de près ces symboles ; complaisamment, il suivit le protestantisme sur le terrain où les plus croyants d'entre ses fidèles aimaient à planter leur tente.

Il y songeait déjà, en 1826, lorsque, critiquant, dans la *Theologische Quartalschrift*, un écrit de Winer sur la doctrine des divers partis religieux, il reprochait à l'auteur de n'être pas remonté jusqu'à l'idée fondamentale qui sépare les deux confessions, c'est-à-dire jusqu'à la différence profonde de leurs théories respectives sur la justification. Rendant compte, en 1828, d'un écrit symbolique de l'évêque anglais Milner, il regrettait l'absence, dans la littérature catholique allemande, d'un livre qui résumât la controverse entre les deux fractions du christianisme (1). Il y avait là une lacune ; Moehler voulait la combler (2).

(1) Knoepfler, *op. cit.*, p. 74-75.

(2) On trouvera dans Werner, *Geschichte der Katholischen Theologie*, 2[e] édition, p. 74, la liste des écrits assez insignifiants de controverse religieuse publiés par des catholiques dans le quart de siècle qui précéda la *Symbolique*.

« Ce n'est pas par intolérance, écrit Robert de Mohl, que Moehler composa une symbolique, mais pour montrer que la théologie catholique était à la hauteur de la théologie évangélique (1). » L'Allemagne religieuse, à cette époque, présentait en effet une assez étrange anomalie : deux confessions chrétiennes existaient, dont l'une avait un *Credo* stable et rigoureux, et dont l'autre, de par son origine, était plus encline à livrer aux disputes des hommes l'objet même de la foi ; or, la première de ces confessions ne possédait pas de livre de *Symbolique*, pas d'exposé systématique de son dogme et du dogme voisin ; et dans le protestantisme, au contraire, les écrits de ce genre abondaient. Le professeur Planck, que Moehler entendit à l'université de Goettingue, avait en 1796 publié une *Symbolique* (2) ; un autre théologien protestant, Philippe Conrad Marheineke, avait, en 1812 et 1813, fait paraître trois volumes sous le titre : *Système du catholicisme dans son développement symbolique*. « Vienne le jour, disait Marheineke, où paraîtra une exposition critique analogue du système protestant d'après les principes du catholicisme, et les temps seront proches où l'on pourra songer à une fusion des deux Églises sur la base d'une mutuelle régénération (3). » C'est ainsi qu'aux yeux de cer-

(1) Robert de Mohl, *op. cit.*, I, p. 205-206.

(2) Sur Gottlieb Jacob Planck (1751-1833), voir Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 39-43.

(3) Sur Philippe-Conrad Marheineke (1780-1847), voir Lichtenberger, *op. cit.*, II, p. 324-341 et spécialement, sur sa *Symbolique*, p. 325-327.

tains penseurs protestants, le développement de la connaissance des symboles dans les confessions chrétiennes était susceptible de préparer une période de paix et d'union : faire besogne de symboliste n'était pas, nécessairement, faire œuvre de polémique. Moehler jugeait de même : il nous présentera la *Symbolique*, dans sa préface, comme un livre de pacification (1).

V

Dans le traité de *l'Unité dans l'Église*, nous avions devant nous une âme fraîchement éveillée, enthousiaste de la découverte religieuse qu'elle venait de faire, légèrement inquiète, encore, des obscurités que

(1) Moehler dut être fort surpris lorsqu'il sut, en 1835, que le roi de Wurtemberg faisait rédiger par une notabilité de l'Église protestante un avis concernant la symbolique, et que la conséquence de cet avis devait être l'interdiction pour Moehler, tant qu'il professerait à Tubingue, d'écrire sur certains sujets. (Friedrich, *op. cit.*, p. 43). Altenstein, à son tour, le ministre des cultes prussien, eût fini par se décider, malgré les hermésiens, à lui confier quelque chaire dans l'une des facultés du royaume, s'il eût pu, lui aussi, obtenir de Moehler la promesse de certains silences. Mais d'emprisonner sa foi et sa pensée dans quelque « prison bien ornée », cela déplaisait à Moehler, que la « bonne bière catholique » de Munich consola bientôt d'avoir renoncé au « vieux vin rhénan prussien » et au « vin du Neckar ». (Friedrich, *op. cit.*, p. 43.) Quelques colères qu'elle provoquât, Moehler, en écrivant sa *Symbolique*, avait cru travailler pour la pacification des âmes en aidant à la connaissance réciproque des Églises ; était-ce sa faute, à lui, si les puissances protestantes et si les théologiens de la Réforme poussaient un cri de guerre ?

son regard ne pouvait percer, et jouissant avec une sorte de fièvre du contact des autres âmes croyantes, comme si ce contact même devait mûrir, réchauffer, préserver, la jeune et tendre plante qu'était sa foi. La *Symbolique* nous montre une pensée assise, sûre d'elle-même, experte à délimiter le dogme et les opinions théologiques, à discerner l'enchaînement des propositions de la foi. L'auteur de *l'Unité dans l'Église* aimait le catholicisme comme une atmosphère ; l'auteur de la *Symbolique* aime le catholicisme comme une synthèse.

Sept ans avaient suffi pour ce progrès.

Moehler, durant ces sept années, avait pris contact avec la scolastique ; il avait étudié saint Anselme et lui avait, en 1827 et 1828, consacré une assez longue monographie ; il s'était familiarisé avec le thomisme ; et sans prendre rétrospectivement parti dans les luttes entre scolastiques, il avait appris à estimer la théologie du moyen âge, et à en profiter. C'était l'époque où Hermès et Günther, chacun à sa façon, poursuivaient le procès de la scolastique en ne voyant en elle qu'un nominalisme sans valeur, incapable de réfuter sérieusement le panthéisme. Moehler ne laissait point d'admirer Günther (1) ; et d'autre part, malgré l'hos-

(1) Voir en particulier *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 252 : l'*Introduction* de Günther *à la théologie spéculative* lui paraît un travail « fort pénétrant » et « bien réussi ». Mais il convient de remarquer que la définition même de l'histoire par Moehler, telle que nous l'avons donnée plus haut, est en opposition formelle avec la théorie de Günther d'après laquelle le monde n'aurait pas été créé pour la gloire de Dieu.

tilité dont il était l'objet de la part des hermésiens (1), il déplorait les polémiques orageuses auxquelles l'hermésianisme donnait lieu. Mais son attitude à l'endroit de la scolastique était tout autre que celle de Günther et d'Hermès ; et tandis que Günther développait sur la Création, sur l'Incarnation, sur le progrès dogmatique, certaines théories ingénieuses et profondes, mais trop nouvelles pour n'être point bientôt caduques, trop personnelles pour que le Saint-Siège les laissât s'acclimater dans la communauté des fidèles, Moehler interrogeait les docteurs du moyen âge et faisait d'eux les collaborateurs de sa *Symbolique*. En quelques pages de son essai sur saint Anselme, il célèbre la richesse et la variété de pensée des scolastiques ; il se demande si le mépris où les a tenus le XVIII^e^ siècle ne dénote pas, surtout, l'incapacité récente des hommes pour la compréhension des choses divines ; il critique, enfin, une certaine catégorie d'esprits qui, préoccupés avant tout de la tendance pratique du christianisme, font bon marché des vérités mêmes que la religion du Christ propose à la connaissance, et se préoccupent davantage de vouloir que de connaître. L'idéal, riposte Moehler, c'est de « vouloir ce que l'on connaît et de connaître ce que l'on veut ; et voilà la recherche qui a carac-

(1) Sur Moehler et l'hermésianisme, et l'opposition victorieuse par laquelle les hermésiens empêchèrent la nomination de Moehler à l'université de Bonn, voir Friedrich, *op. cit.*, p. 24 et suiv. — Quant au jugement de Moehler sur l'hermésianisme, voir Friedrich, *op. cit*, p. 20, n. 1. Sur l'hermésianisme et le guntherianisme, voir Govau, *op. cit.*, livre II, chap. IV.

térisé les chefs de la scolastique» (1). Mochler écrivait ces pages dans cette ville même de Tubingue où Hirscher, peu d'années auparavant, avait publié une brochure contre la philosophie du moyen âge ; et dans l'article qu'il donnait en 1831 sur l'état de l'Église au XV^e^ siècle et au commencement du XVI^e^ siècle, et qui est comme une sorte de préface historique pour la prochaine *Symbolique*, il renouvelle son témoignage d'estime à la pensée catholique des siècles d'antan (2).

Au terme de cette préparation studieuse, la *Symbolique* parut : elle dessina, avec une rare puissance de logique et de vie, le *processus* dogmatique des divers *Credos* chrétiens. La doctrine sur la justification : voilà le point originel où ces *Credos* divergent ; de cette divergence, toutes les autres résultent. La discussion sur l'Église visible et l'Église invisible, qui d'ordinaire semble être le centre du débat entre protestants et catholiques, est logiquement postérieure à la contradiction essentielle des deux confessions au sujet du salut, et de la part respective de Dieu et de l'homme dans cette œuvre de mystère. Si dans le catholicisme l'Incarnation se continue, et par l'Eucharistie, et par l'Église, si le protestantisme défigure ces deux prolongements, protestantisme et catholicisme sont en cela logiques avec eux-mêmes, conséquents avec leurs doctrines sur la justification. Il est peu de livres philosophiques

(1) *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, I, p. 130-135.
(2) *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, II, p. 6-7.

qui mettent en relief, aussi vigoureusement que la *Symbolique*, le dynamisme de l'idée : le fatalisme logique avec lequel les affirmations dogmatiques ou les négations de ces dogmes s'enchaînent, se déterminent et se commandent entre elles, est un phénomène instructif à constater pour tout historien de la pensée humaine. Il est peu de livres théologiques qui, pour parler de l'Église, se placent avec autant de bonheur à ce que j'appellerais volontiers le point de vue dynamique. L'Église, dans Moehler, n'apparaît pas, purement et simplement, comme une cité de Dieu installée parmi nous et dont on discutera jusqu'à la fin des temps si elle est au-dessus de la société civile ou si elle est à côté d'elle ou si elle est contre elle ; Moehler nous montre, dans l'Église, le prolongement du Dieu-homme, son incarnation permanente, la figure historique et vivante que jusqu'à la fin des âges il a revêtue. On était accoutumé de trouver, dans les livres des théologiens, un chapitre sur l'Église « société parfaite » : légistes et canonistes s'escrimaient sur ce thème, en attendant que les politiciens y trouvassent matière à chicane ; pour Moehler, l'Église, c'est la vie divine s'épandant et se continuant.

L'alarme fut vive parmi les théologiens de la Réforme. Strauss était une exception à peu près unique, lorsqu'il félicitait Moehler d'être bien plus loyal que les historiens ecclésiastiques protestants et d'avoir très bien conçu et défini le protestantisme, et lorsqu'il se déclarait pleinement d'accord avec cet exposé (1). Marheineke, Baur, Nitzsch,

(1) Beda Weber, *op. cit.*, p. 7.

se montrèrent singulièrement plus sévères. Nitzsch fit un grief à Moehler du plan même qu'il avait adopté : il le blâma d'avoir suivi un ordre logique, qu'il taxait d'arbitraire, plutôt qu'un ordre historique. C'était reprocher à Moehler son originalité même : si la *Symbolique* eût été conçue comme le souhaitait Nitzsch, elle n'eût été qu'une réédition, mise au point, de l'*Histoire des Variations*. Un autre grief de Nitzsch concernait la méthode de Moehler : le théologien catholique, d'après lui, au lieu de s'attacher, avant tout, à l'étude des symboles mêmes des églises évangéliques, se serait trop complaisamment appuyé sur certains écrits privés des réformateurs, sur des assertions hasardées qui n'avaient reçu aucune consécration officielle (1). Le duc Victor de Broglie, grand admirateur du livre de Moehler, attribuait cependant quelque valeur à la critique de Nitzsch. Ce que l'on peut observer, pour expliquer le procédé de Moehler, c'est que le protestantisme, avec le temps, prêtait à ses symboles une valeur plutôt documentaire que dogmatique, et que, dès lors, l'interprétation des symboles par la pensée personnelle des docteurs protestants était en quelque sorte plus instructive, plus riche de substance, intellectuellement parlant, que ne l'étaient les symboles eux-mêmes.

L'ouvrage de Nitzsch était, à proprement parler, une discussion critique ; l'ouvrage de Christian Baur

(1) Willibald Beyschlag, *Karl Immanuel Nitzsch, eine Lichtgestalt der neueren deutsch-evangelischen Kirchengeschichte*, 2e édit., p. 161-163. (Halle, Strien, 1882.)

fut un essai de construction de la doctrine protestante, et l'auteur se flattait de montrer, au terme de cette tentative architecturale, que le protestantisme n'avait rien de commun avec l'image qu'en donnait Moehler. Mais ce qui tout d'abord éclatait aux yeux, c'est que la synthèse dessinée par Baur et les interprétations de Baur différaient étrangement d'avec le protestantisme primitif. La divergence n'échappait point à Baur : il savait, tout le premier, qu'en regardant l'état de justice originelle comme purement idéal, qu'en ne voyant rien plus, dans le péché originel, que l'opposition universelle de la nature et de la liberté, de la chair et de l'esprit, qu'en élaborant un système théologique qui était une combinaison factice de Schleiermacher et de Hegel, il était conduit à mettre sous les formules dogmatiques un sens singulièrement différent de celui que leur donnaient Luther et Mélanchthon (1). Mais il se piquait de demeurer d'accord, malgré tout, avec les principes bien compris de la dogmatique protestante : c'était une illusion, et Moehler se complut à la relever. Sous le titre : *Nouvelles recherches sur les différences dogmatiques entre catholiques et protestants*, Moehler publia un gros volume pour se justifier (2). Il ne lui fut pas

(1) Voir à ce sujet Edouard Zeller, *Christian Baur et l'école de Tubingue*, trad. Ritter, p. 35-45. Paris, Germer-Baillière, 1883.

(2) *Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten. Eine Vertheidigung meiner Symbolik gegen die Kritik des Herrn Prof. D Baur in Tübingen*, Mayence, Kupferberg, 1834. — M. Raich, en 1880, en a publié quelques pas-

difficile de faire la preuve que le protestantisme de Baur n'était pas celui de Luther ; de sorte qu'en appendice à la *Symbolique* et pour défendre la *Symbolique*, Moehler traçait une sorte de post-scriptum à l'*Histoire des Variations*.

Un livre classique : c'est ainsi que Doellinger, en 1861, qualifiait l'œuvre de Moehler; et ce jugement reste vrai. On ne peut pénétrer l'intimité du protestantisme, si l'on n'a pas lu Moehler : lors même qu'on accorde quelque crédit aux critiques portées par Nitzsch contre la méthode suivie par l'auteur, la connaissance de la *Symbolique* demeure indispensable. L'ouvrage de Doellinger sur la Réforme, postérieur de treize ans, a vieilli, comme est plus ou moins condamné à vieillir tout travail d'histoire ; l'œuvre de Moehler est demeurée jeune, elle est toujours neuve.

sages spécialement importants sous le titre : *Ergänzungen zu Möhler's Symbolik* (Mayence, Kupferberg, 1880). Cet ouvrage est le dernier que Moehler ait publié de son vivant. Après sa mort, Doellinger réunit en deux volumes, sous le titre : *Gesammelte Schriften und Aufsätze*, un certain nombre de ses articles de la *Tübinger Quartalschrift* et du *Katholik* ; Reithmayr publia d'après les manuscrits de Moehler une Patrologie dont Cohen donna une traduction française en deux volumes (Paris, Débécourt 1843), et un commentaire de l'Épître aux Romains (Ratisbonne, Manz, 1845) ; Gams, à son tour, tira des papiers de Moehler une *Histoire de l'Église* traduite en français par l'abbé Belet (Paris, Gaume, 1867). Outre que ces écrits posthumes ont le caractère de manuels, que les progrès mêmes des études historiques ont à beaucoup d'égard rendus surannés, il est souvent difficile d'apprécier dans quelle mesure les éditeurs ont complété ou amendé, avec leurs propres pensées et leurs propres recherches, les brouillons laissés par Moehler.

Le protestantisme a évolué ; la théologie de « juste milieu », la théologie « moderne », ont créé, dans l'évangélisme allemand, un état d'esprit nouveau ; et la *Défense de la Symbolique*, écrite contre Baur, et visant dès lors un avatar momentané de la pensée protestante, a par là même perdu beaucoup de son intérêt. Mais la *Symbolique* elle-même est un livre qui vit et vivra, grâce à la rigueur documentaire avec laquelle elle étudie la genèse des opinions dogmatiques dans l'évangélisme du seizième siècle, grâce à la force dialectique avec laquelle elle nous fait apparaître cette genèse historique comme une genèse logique, grâce à l'ampleur et à la sûreté avec laquelle Moehler subordonne tous les fragments successifs de l'évolution dogmatique à une idée centrale et à une nécessité primordiale, forces déterminantes de cette évolution.

Nombreux sont les protestants que ce livre a séduits au catholicisme : l'historien Hurter (1), le jésuite Hammerstein (2), le philologue Bickell (3), ont noté, tous les trois, l'influence de Moehler sur leur adhésion à l'Église romaine. En France même, le long manuscrit qu'a laissé le duc Victor de Broglie sous le titre : *Extraits raisonnés de la Symbolique de Moehler*, et dont quelques copies lithographiées ont été répandues, est un hommage singulièrement significatif à la valeur de ce livre : en près de cinq cents pages,

(1) Rosenthal, *Konvertitenbilder aus dem neunzehnten Jahrhundert*, I, 2, p. 294.

(2) Rosenthal, *op. cit.*, I, 3, p. 215-224.

(3) Rosenthal, *op. cit.*, I, 3, p. 536.

le duc Victor de Broglie analyse Moehler, le discute, le complète, laisse la parole à Nitzsch et la rend à Moehler ; et le plus bel éloge, peut-être, qu'on puisse faire de la *Symbolique*, est de constater qu'un aussi grand esprit la jugea digne d'une étude aussi profonde. Ce travail achevé, il ne prit pas congé de Moehler ; un autre manuscrit reste de lui, également propagé par quelques copies, intitulé : *Éclaircissements sur le dogme catholique*, et portant la date de 1865 ; il y expose les raisons pour lesquelles, « plus il étudie, plus il réfléchit, plus il devient catholique » ; et il déclare « suivre pied à pied le livre de Moehler, non que ce livre lui paraisse à l'abri de tout reproche, mais parce que le plan en est bon, l'ordre lumineux, la disposition sévère et méthodique » (1). Ce déiste qu'était le duc Victor de Broglie, « regagné au christianisme, comme il le dit en termes émouvants, par les prières, les entretiens, les exemples d'âmes vraiment saintes, d'âmes nées et nourries dans le sein du protestantisme », avait, sous le regard même de ces âmes, salué dans le *Credo* catholique l'expression authentique du christianisme : l'influence de leurs « prières », de leurs « entretiens », de leurs « exemples avait été complétée et parachevée par l'action de la *Symbolique* de Moehler.

Seuls, les livres dans lesquels la minutie du détail ne

(1) M. le prince Emmanuel de Broglie a bien voulu nous admettre à la confidence de ces deux précieux écrits de son aïeul ; nous tenons à l'en remercier.

préjudicie pas à la netteté et à l'ampleur des grandes lignes peuvent posséder une pareille puissance ; et précisément la *Symbolique*, par sa belle simplicité, rappelle ces systèmes théologiques du moyen âge, qui, sur les murailles de la chapelle des Espagnols, à Florence, se traduisaient en des fresques savamment ordonnancées, leçons vivantes et parlantes, leçons révélatrices de la terre et du ciel.

Il s'agit de savoir comment s'opère l'œuvre du salut, quelle part Dieu y prend, quelle part l'homme est admis à y prétendre. Le protestantisme rationaliste supprime Dieu, nie la grâce, exalte l'homme comme l'artisan du bien. Le protestantisme piétiste supprime l'action humaine, nie la liberté humaine, exalte Dieu comme l'ouvrier gratuit et capricieux du salut de l'âme. Ainsi se contredisent, se heurtent et se démentent les deux fractions du protestantisme : suivant le parti que prendra dans cette lutte la conscience de chaque chrétien, elle s'exaltera jusqu'à un optimisme omnipotent, ou bien au contraire s'abaissera jusqu'à l'impuissante annihilation d'un quiétisme oisif et fataliste. Et voici que le catholicisme, tel que le conçoit la pensée de Moehler, survient entre ces deux frères ennemis, issus l'un et l'autre de Luther... Il survient comme une puissance de paix.

Il dit aux rationalistes qu'une part doit être faite à Dieu ; aux piétistes, qu'une part doit être laissée à l'initiative humaine ; il donne, aux uns comme aux autres, à demi raison et à demi tort ; il tient compte, dans sa doctrine, de la réalité concrète et vivante, et par là même il concilie les contrastes en comblant les

lacunes. Le catholicisme enveloppe dans une sorte d'unité supérieure les deux théories inverses entre lesquelles le protestantisme s'est partagé ; il surplombe les irrémédiables divisions du protestantisme ; il crée l'harmonie des contraires. Une ordonnance picturale dans laquelle on verrait, d'un côté, l'homme exiler le Christ, et d'un autre côté, le Christ fouler l'homme aux pieds, d'un côté, Dieu proscrit, de l'autre côté Dieu tyran, et, par-dessus ces deux extrêmes, Dieu et l'homme s'aimant librement entre eux, s'entr'aidant et collaborant, reproduirait avec exactitude l'originale conclusion de Moehler ; et si l'on nous donnait licence, pour résumer sa pensée, d'emprunter quelques bribes de cette phraséologie hégélienne dont il ne dédaignait pas toujours l'emploi, volontiers dirions-nous qu'au-dessus de la *thèse* piétiste et de l'*antithèse* rationaliste, -- on les eût nommées, deux siècles plus tôt, la *thèse* janséniste et l'*antithèse* pélagienne, — le catholicisme apparaît à Moehler comme la *synthèse*.

PREMIÈRE PARTIE

L'Unité dans l'Église.

(1823)

La communication du Saint-Esprit est la condition par laquelle nous recevons le christianisme en nous.

Lorsque saint Pierre dit au Christ : « Vous êtes le Christ fils du Dieu vivant, » Jésus ne considère pas cette déclaration comme le fruit de l'esprit humain abandonné à lui-même, mais comme inspirée par la puissance divine qui agissait sur ce disciple ; et saint Paul nous représente souvent la foi en Jésus-Christ comme l'opération du Saint-Esprit. A l'époque qui suivit immédiatement le temps des Apôtres, on était de même convaincu que la foi en Jésus-Christ, et tout ce qui s'y rapporte, ne pouvaient exister sans l'intervention du Saint-Esprit. Bientôt, pour se représenter ces opérations du Saint-Esprit en nous, on considéra qu'il *se communique essentiellement* (οὐσιωδῶς)

aux fidèles ; conception mystique qui est fondée sur l'essence du catholicisme, et avec laquelle la véritable manière de se représenter le sacrement de l'Eucharistie est dans le rapport le plus intime... En disant que le Saint-Esprit gouverne l'Église, nous ne nous figurons pas qu'il la gouverne comme on conduit des chevaux et un char, nous ne songeons à aucun mécanisme. Les mots : Jésus-Christ est notre vie ; il est en nous et nous sommes en lui, ne signifient pas seulement que nous connaissons *sa doctrine*, mais qu'il s'unit à nous d'une façon vivante, réelle et substantielle, ce qui est clairement exprimé par la doctrine de l'Eucharistie. — La mysticité catholique a reconnu et proclamé tout ce que la méditation la plus profonde a pu imaginer au sujet de notre union avec Dieu et de notre façon d'être en lui ; cette mysticité est même la base de l'Église catholique (1).

L'Esprit réunit tous les fidèles en une communauté spirituelle, l'Église.

Cet esprit qui pénètre et qui anime ainsi tous les fidèles, devait par cela même les réunir en une grande communauté et produire une société spirituelle, une unité de tous les fidèles. « Pourquoi, dit saint Clément de Rome dans son Épître aux Corinthiens, pourquoi y a-t-il parmi vous dispute et haine, désunion, séparation et guerre ? N'avons-nous pas un même Dieu, un même Christ, un même Saint-Esprit

(1) *Einheit*, p. 3 et 254.

qui s'est répandu sur nous, une même vocation en Jésus-Christ ? Pourquoi séparons-nous et déchirons-nous les membres du Christ, pourquoi nous révoltons-nous contre notre propre corps, à un tel point de démence que nous oublions que nous sommes les membres du même corps ? »

Saint Clément, dans ce passage, exprime en même temps l'esprit de son grand maître, l'esprit de saint Paul, qui donne le nom de corps de Jésus-Christ à la réunion de tous les fidèles, qui représente ainsi Jésus-Christ comme un principe vivifiant et organisateur. Tous forment ainsi entre eux-mêmes une unité spirituelle, de même que le principe sublime qui les a engendrés et formés est lui-même un principe unique. Ces mêmes idées se retrouvent dans le langage figuré par lequel le bon Pasteur d'Hermas nous rend visible la formation de l'Église. Il nous la représente sous la figure d'une tour assise sur un rocher : toutes les parties de la tour doivent être choisies et préparées par le Saint-Esprit, pour qu'elles puissent toutes servir à son achèvement et pour qu'elles ne soient pas retranchées comme inutiles. Il dit ensuite, dans l'explication de ces images : « Le Fils de Dieu est le rocher et la porte de la tour ; vous voyez donc toute la tour *étroitement unie au rocher*, comme si elle était faite *d'une seule pierre*. C'est ainsi que ceux qui croient en Dieu par son Fils se sont revêtus de cet esprit : *Ecce unus erit spiritus et unum corpus.* » Cette image, dont se sert déjà saint Pierre (I Petr., 2, 1), exprime très bien que Jésus-Christ anime par le Saint-Esprit les fidèles qui sont tenus ensemble par

lui et unis en un tout, de sorte que l'esprit *unique* des fidèles est l'opération de l'esprit *unique* de Dieu. Saint Cyprien dit d'une manière très brève et très concluante : « Comme celui qui habite en nous est un et le même, il attache et unit partout ensemble les siens par le moyen du lien et de l'unité » (1).

La tradition est l'action permanente de l'Esprit.

L'Esprit divin, qui réside toujours parmi les hommes, s'était d'abord communiqué aux Apôtres, qui le reçurent immédiatement. Susceptibles de le recevoir et d'agir après l'avoir reçu, ils en étaient saisis et pénétrés ; il leur avait insufflé un nouveau principe de vie qui devait être communiqué *par eux* à quiconque est susceptible de le recevoir, afin que personne ne pût plus, comme eux, le recevoir immédiatement, mais que de la nouvelle vie qui s'était opérée en eux, il s'en formât une semblable dans les autres. De même que la vie physique de l'homme ne sortit qu'une fois immédiatement de la main du Créateur et que, là où elle doit désormais exister, elle ne le peut qu'après avoir reçu la force vitale d'un être préexistant, ainsi la nouvelle vie divine devait, à la façon d'un flux, découler de ceux qui avaient déjà reçu la vie. La nouvelle vie ne se répandit que là où les Apôtres demeuraient et agissaient ; et comme, de leur temps, ceux qui étaient éloignés les uns des autres, ne recevaient le même esprit que par la vie que leur communiquaient immédiatement les

(1) *Einheit*, p. 4-5.

Apôtres du Seigneur, de même ceux qui, sous le rapport du temps, se trouvaient éloignés d'eux, devaient le recevoir par l'entremise des membres qui l'avaient reçu des Apôtres : ainsi, dans la série, les intermédiaires successifs n'ont d'autre rôle que de servir d'étapes pour la transplantation de l'esprit ; mais ceux qui le reçurent les derniers, aussi bien que ceux qui étaient, dans l'espace, le plus éloignés les uns des autres, devaient être animés d'un seul et même esprit, représenter *une seule et même communauté*, s'organiser pour une vie commune et former une Église. Si la communication immédiate du Saint-Esprit se renouvelait, s'il descendait sur telle ou telle personne sans passer par le canal de ceux qu'il a déjà vivifiés, il devrait être un esprit de la même nature, oui, le même esprit ; et, pour cette raison, celui qui en serait pénétré, devrait se sentir entraîné irrésistiblement vers ceux qui partageraient sa nature ; il devrait participer de leur vie spirituelle, comme ce fut le cas pour saint Paul, après sa conversion. Au contraire, le fait de s'organiser une vie isolée, l'absence du besoin de se réunir ou l'impossibilité de le faire, prouveraient la différence essentielle entre cet esprit naissant et le Saint-Esprit et le feraient regarder comme un esprit faux et imposteur. Cette force vitale et spirituelle qui, dans l'Église, se propage et se transmet, est la tradition, qui en est le côté intérieur, mystique, et se dérobant à tous les regards (1).

(1) *Einheit*, p. 8-9.

Le christianisme n'est point une simple idée, mais une vie.

D'après la doctrine de l'Église primitive, la vraie foi, la vraie connaissance de la religion, ne saurait exister sans le Saint-Esprit, et l'on ne saurait le recevoir sans être attaché à l'Église. Mais si nous examinons attentivement de quelle manière on se représentait cette doctrine, nous arriverons à cette formule : *Chaque individu doit, par une impression immédiate, recueillir en lui la sainte vie répandue dans l'Église ; il doit, par une contemplation immédiate, transformer l'expérience de l'Église en sa propre expérience ; il doit faire naître en lui de pieux sentiments et une sainte conduite, et du fond de son âme sanctifiée, il doit développer sa connaissance de la religion.* Saint Clément de Rome inculque cette profonde vérité aux Corinthiens ; après leur avoir recommandé une sainte vie, il dit : « Voilà la voie dans laquelle nous trouvons notre Sauveur Jésus-Christ : — Élevons par lui nos regards vers le ciel ; contemplons par lui la face du Dieu saint, du Dieu suprême ; par lui, les yeux de notre cœur s'ouvrent ; par lui, notre esprit borné et offusqué s'élève jusqu'à son admirable lumière ; par lui, nous devons, selon la volonté du Seigneur, goûter la connaissance immortelle. » C'est ainsi que la vie sainte nous est représentée comme la source de la connaissance de Jésus-Christ, par lequel nous parvenons ensuite à celle de son Père.

L'auteur de l'admirable lettre à Diognète, égale-

ment un des disciples des Apôtres, nous représente aussi la manière de vivre adoptée dans l'Église comme la source de la connaissance du vrai caractère du christianisme ; car après en avoir donné une description, il continue de dire : « Alors, quoique vous soyez sur la terre, vous verrez que Dieu règne dans les cieux. » Saint Ignace, image fidèle de l'apôtre saint Jean, saisit l'essence du christianisme, et, dans les métaphores les plus variées qui s'échappent d'une âme toute d'amour, il nous présente cette idée qui domine toutes ses lettres, à savoir que l'amour que nous devons puiser dans le sein de l'Église et qui unit tous les fidèles, nous apprend seul ce que c'est que Jésus-Christ, ce que c'est que le christianisme.

« L'homme régénéré, dit à son tour Clément d'Alexandrie, est seul délivré tout à coup des ténèbres. Il reçoit aussitôt la lumière. — Comme ceux dont les yeux sont malades cherchent à les nettoyer, non en leur procurant du dehors une lumière qu'ils n'ont pas, mais en écartant de leur vue l'obstacle qui les empêche de voir, et rendent ainsi à la faculté visuelle son libre mouvement ; ainsi nous autres qui sommes baptisés, après avoir, à l'aide de l'Esprit divin, écarté comme un nuage les ténèbres des péchés, nous possédons un œil divin qui voit librement, clairement et sans obstacle. Avec cet œil seul nous contemplons la divinité, l'Esprit divin y pénétrant d'en haut : c'est ainsi qu'est constitué éternellement l'œil qui peut voir la lumière divine ; car il n'y a que ce qui se ressemble qui s'unisse étroitement : *ce qui est saint ne peut donc s'unir qu'à la source de toute sainteté.* » La

grande pensée qui sert de fondement à tout ce que nous venons de dire et qui en est la moelle, à savoir que le christianisme n'est point une simple idée, mais une chose qui s'empare de tout l'homme, qui s'enracine dans sa vie et qui n'est compréhensible qu'en étant vécue, voilà ce que le même Clément exprime clairement. « Nous ne disons pas que la religion consiste uniquement dans des concepts, mais qu'elle est une *science divine*, et que *cette lumière que l'obéissance envers Dieu fait naître dans l'âme de l'homme et qui lui révèle tout, lui apprend à se connaître lui-même, et à connaître Dieu* » (1).

Les usages des premiers chrétiens attestent qu'ils jugeaient que le christianisme n'était intelligible qu'à la condition d'être vécu.

Saint Justin raconte que c'est en examinant de près la vie des chrétiens qu'il se décide à embrasser le christianisme ; et il le répète de plusieurs autres personnes. Saint Grégoire le Thaumaturge ne l'affirme pas moins de lui-même. Ce fut aussi cette vie sainte et divine, qui s'était propagée dans l'Église, qui, se répandant au dehors, saisit et attira d'une manière miraculeuse et irrésistible des personnes étrangères au christianisme. C'est pour ce motif que les apologistes du christianisme disaient que cette religion agit « avec esprit et force, » non comme les philosophes de l'école qui cherchent à convaincre et à faire des prosélytes par de simples idées. Origène réfute

(1) *Einheit*, p. 10-13.

victorieusement Celse qui tournait en ridicule Jésus-Christ et ses Apôtres : « Quiconque peut examiner avec discernement et impartialité les actions des Apôtres, doit voir clairement qu'ils étaient doués d'une force divine pour annoncer la parole de Dieu. Car ce n'est pas par la dialectique et par la rhétorique qu'ils persuadèrent leurs auditeurs. » La manière dont on admettait les païens dans l'Église était parfaitement d'accord avec les notions fondamentales que nous avons exposées au sujet de la naissance du christianisme dans l'homme. On ne se contentait nullement de la déclaration qu'ils préféraient les *idées* du christianisme à celles du paganisme ; on ne permettait pas d'embrasser le christianisme par suite d'une simple comparaison d'idées à laquelle seulement il devrait sa supériorité ; le païen devait avant tout être éprouvé par ses relations avec les chrétiens, et on ne l'initiait que lorsqu'on était parvenu à se convaincre que le christianisme était passé dans sa vie et que celle-ci lui donnait l'intime persuasion que la doctrine de Jésus-Christ est de Dieu. Enfin, l'Église exprime admirablement cette conviction, en donnant le nom *d'éclairés* aux hommes *régénérés* et en appelant *la vie du chrétien* une *philosophie vraie et divine*.

Le principe de l'Église, que l'homme ne saurait mener une vie chrétienne et par conséquent connaître sa religion sans l'influence qu'exerce sur lui la communauté des fidèles animés par le Saint-Esprit, a une connexion intime avec les recherches profondes qu'on a faites pour se représenter l'origine du paga-

nisme. A la façon d'une preuve par l'inverse, elles expliquent parfaitement la théorie que nous voulons développer. Théophile dérive le polythéisme de la dégradation morale de l'homme, qui étouffe en lui la conscience de Dieu, en enveloppant son œil spirituel de profondes ténèbres, de sorte que la divinité ne peut plus se refléter en lui, ni y être reçue. Il ajoute que l'homme, dans cet état, regarde toujours vers la terre ; et que, comme il ne saurait absolument vivre sans Dieu, il se crée des divinités *à sa fantaisie*, conséquemment des divinités terrestres. Pour cette raison, Théophile considère que la pureté des mœurs est indispensable pour comprendre le christianisme. De même donc que le péché naissait au milieu de la communauté des païens, avec tout le cortège d'influences sous lesquelles se produisaient les fausses idées de Dieu et l'erreur en matière de foi ; ainsi, la vie du chrétien dans l'Église devait lui procurer la vraie connaissance de Dieu, la connaissance devait se développer comme un effet de la vie, et la connaissance et la vie, ensuite, devaient être connexes. De même que dans le paganisme l'incapacité et la mort morales de chaque individu, ainsi que de générations tout entières, leur étaient *léguées* de la part de la génération qui les précédait immédiatement, de sorte qu'en remontant, elles se rattachent au péché du premier homme ; ainsi, le don du principe de vie chrétienne, supposant, dans une série d'individus déterminée et dans chaque chrétien en particulier une alliance et une origine spirituelles qui les unissent à toutes les générations précédentes, remonte

jusqu'à Jésus-Christ. De même que celui qui, dans le paganisme, aurait pu éviter de descendre de générations antérieures, n'aurait point hérité non plus de la dégénérescence spirituelle ; ainsi, celui qui ne tire pas son origine spirituelle des générations non interrompues de l'Église, qu'il le sache ou non, n'est pas spirituellement régénéré, et n'a pas de part à la filiation de Dieu. De même que celui qui se trouvait auparavant au nombre des pécheurs avait reçu en lui une limitation et une négation de la vie, ainsi celui qui participe à la vie de la sainte Église, a en partage les biens les plus réels. De même que l'homme, par naissance corporelle, avait déjà été réduit à l'esclavage du péché ; ainsi, il obtient maintenant, par la naissance spirituelle que lui donne l'Église, la liberté des enfants de Dieu (1).

Nécessité de connaître l'Église, et de vivre en elle, et de la faire vivre en soi, pour connaître le Christ.

Comme sous le rapport historique, nous ne savons rien de Jésus-Christ sans l'Église, ainsi nous n'apprenons à le connaître en nous-mêmes que par l'Église et dans l'Église. Et plus nous recevons en nous la force divine qui en découle, plus la communauté des fidèles devient vivante en nous, plus nous vivons intimement en elle, et elle en nous, plus notre conviction de la divinité de Jésus-Christ, et de ce qu'il est et de ce qu'il doit être pour nous, se montre une convic-

(1) *Einheit*, p. 15-19.

tion vivante. C'est lui qui a fondé la communauté des fidèles ; c'est lui qui a ôté le mur de séparation qui existait entre les hommes ; c'est lui qui a versé dans nos cœurs l'amour dans le Saint-Esprit. Comment pourrions-nous mieux parvenir à la connaissance de sa puissance et de sa dignité, qu'en connaissant parfaitement et en admettant en nous la communauté des fidèles ? En outre, Jésus-Christ étant donné aux fidèles dès l'instant de la vie, il est devenu, pour cette raison, leur vie même et en est inséparable ; mais leur vie spirituelle n'en forme qu'une avec la vie de l'Église dont ils l'ont reçue, et c'est pour cela qu'elle en est inséparable (1).

L'Écriture Sainte ne peut être comprise hors de l'Église, de l'Église où l'Esprit vit.

La vie intérieure et spirituelle du chrétien, ouvrage de l'Esprit divin qui anime les fidèles, doit, aussitôt qu'elle se manifeste, chercher une expression ; elle doit s'épancher au dehors, se traduire ; de même qu'elle s'est aussi communiquée à l'aide de la parole, de la foi annoncée par d'autres. Mais la vie intérieure devait exister plus tôt, d'un côté, parce que la foi intérieure est la racine de la foi extérieure ; de l'autre, parce que celle-là, lorsqu'elle est bien entendue, est accordée avant la foi extérieure, avant

(1) *Einheit,* p. 20.

la doctrine (1). Jésus-Christ, avant d'exprimer ce qu'il était, portait sa doctrine dans son âme ; saint Pierre, par l'influence divine, était convaincu de la dignité de Jésus-Christ avant de répondre à la question de Jésus : « Pour qui me regardez-vous ? » ; cette conviction devait être, ne fût-ce que d'un instant, antérieure à cette réponse. Enfin, tous les Apôtres sans distinction avaient obtenu le Saint-Esprit avant d'annoncer les mouvements de leur âme, leur foi intérieure, et nous devons en tout cas dire de nous-mêmes, comme des Apôtres, que nous ne comprenons pas la doctrine, le sens raisonnable de la nouvelle

(1) Pour éviter tout malentendu et pour ne pas me ranger du côté d'une école de faux *idéalistes*, je prie mes lecteurs de vouloir s'en tenir rigoureusement au texte. Je veux dire que toute vérité est *originairement* en Jésus-Christ, puisque la divinité existe en lui dans toute sa plénitude ; quant à nous, nous ne possédons la vérité que pour autant que nous prenons part à sa vie divine et que nous apprenons la vérité de lui ; et je veux dire que nous ne pouvons l'avoir comme une chose vivante et l'annoncer aux autres que lorsque cette vie divine se trouve déjà en nous. Comme c'est en Jésus-Christ qu'est la divinité, et, dès lors, la vérité en soi, nous ne faisons, nous, que prendre part à sa vie divine, et nous *recevons* seulement la vérité qui par conséquent doit nous être *donnée* comme cette vie divine elle-même, et nous *ne* pouvons *pas*, si elle ne nous est pas donnée de dehors par l'Église, *la développer de nous-mêmes*. Du reste, nous recevons l'une et l'autre en même temps ; à la connaissance de la vérité dans l'Église se rattache la participation à la vie sublime qui y est répandue. Ainsi, l'action *d'entendre* est au moins un peu antérieure ; mais celle de *posséder avec une pleine conviction et de communiquer* ne peut être le résultat que de la nouvelle vie qui s'est opérée en nous.

(Note de Moehler.)

vie que nous communique le Saint-Esprit, avant d'avoir reçu nous-mêmes le nouveau principe de vie. Nous pouvons regarder dès à présent, et avant d'aller plus loin dans nos recherches, comme une conséquence immédiate de ce que nous avons développé jusqu'ici, que l'Église n'est point basée sur l'Écriture Sainte. Si le christianisme était dans l'âme de Notre-Seigneur et de ses Apôtres remplis du Saint-Esprit, avant qu'il fût dans les idées, dans les discours et dans les écrits, nous devons affirmer que l'Esprit existait avant la lettre ; quiconque comprend donc l'Esprit vivifiant, comprendra la lettre qui en est l'expression ; le même Esprit qui remplissait les Apôtres est celui qui remplira éternellement l'Église ; quiconque l'a reçu de l'Église, se reconnaîtra sous cette forme et la comprendra : l'Esprit ne rencontre que l'Esprit. C'est pourquoi l'Écriture Sainte n'est point comprise hors de l'Église ; car si l'Église se trouve où est l'Esprit et que l'Esprit soit là où est l'Église, l'Esprit devrait être hors de lui-même, si l'on comprenait hors de l'Église l'Écriture Sainte qui est son ouvrage. De là le principe que l'Église explique la Bible, c'est-à-dire, qu'on a besoin de l'Esprit, pour comprendre la lettre ; ou que la lettre n'est pas l'Esprit même, mais qu'elle n'est que l'expression de l'Esprit et que, lorsqu'on a reçu cet Esprit dans la vie de l'Église, on comprend l'expression.

Aussi les Apôtres ne comprirent pas parfaitement eux-mêmes les paroles du Seigneur avant d'avoir été éclairés par le Saint-Esprit. Comme l'univers et l'histoire sont des manifestations de Dieu, mais qui n'ap

prennent à connaître le vrai Dieu qu'à celui qui a déjà la conviction de Dieu en lui-même ; ainsi les paroles de l'Écriture Sainte sont des révélations du Saint-Esprit, mais qui ne sont intelligibles que pour celui auquel il s'est déjà communiqué.

L'Esprit seul produit l'Esprit, la vie produit la vie ; jamais la lettre ne produit l'Esprit, jamais la mort ne produit la vie. On essayerait en vain de donner un esprit humain à des êtres d'une espèce inférieure, en leur mettant entre les mains un livre composé par des hommes : ils n'y trouveraient *que* des pensées de *leur* façon. C'est ainsi que Celse, le païen, dit souvent qu'il ne se trouve dans la Bible rien de bon qui n'ait déjà été dit par une foule de philosophes et de poètes. Origène réplique en disant que la lettre tue et que c'est l'esprit, la force et la vie, d'après lesquels il faut juger du christianisme. Celse n'avait pas cet esprit ; voilà pourquoi il ne trouvait dans l'Écriture Sainte que des choses conformes à son point de vue borné. Ainsi qu'il est démontré par ce que nous avons dit plus haut et par ce que nous venons de dire, la manière de l'Église, de ne point s'appuyer sur des paroles et sur la lettre, provient de la haute conception qu'ont ses membres de la dignité des fidèles. Elle considère ceux-ci comme une nouvelle création, comme des hommes entièrement changés et se distinguant par un nouveau principe de vie, par un nouvel esprit (1) :

(1) C'est dans cette haute opinion de la dignité du chrétien qu'il faut chercher la raison pour laquelle plusieurs Pères de l'Église partagent l'homme en esprit, en âme et en corps, et ne lui lais-

il faut qu'on possède ce nouvel esprit, si l'on veut en comprendre la langue (1).

La doctrine chrétienne ne se trouve que dans la communauté des fidèles.

L'homme a reçu de la nature le besoin de s'adresser à ses semblables pour rectifier et pour affermir ses opinions et ses jugements ; il ne se tranquillise que lorsqu'il les retrouve hors de lui, et sa subjectivité lui paraît devenir d'autant plus objective qu'elle se multiplie plus souvent hors de lui : preuve que tous les hommes composent un tout dont les parties tiennent ensemble. Mais ce besoin n'est qu'une analogie du besoin des chrétiens, comme il n'existe, en général, aucune propriété du christianisme qui n'ait pas quelque analogie dans l'universalité des hommes. Dans le christianisme, chacun devait, par rapport à la doctrine, se conformer simplement à la commu-

sent récupérer que par le christianisme l'esprit (πνεῦμα qui s'était perdu par le péché. Ce que dit Tatien, *Orat. adv. Graec.* n. 13. n. 12, — et saint Irénée, L. V. c. 8. *Anima et carnis adunatio assumens spiritum Dei, spiritualem hominem efficit,* est déjà bien adouci. C'est une belle pensée d'un grand théologien de notre temps, que ce n'est que par la participation du Saint-Esprit au moyen du christianisme que la création de l'homme a été entièrement achevée ; toutefois, la doctrine des saints Pères qui représentent l'homme comme parfait dès le principe, mais qui le font déchoir de cette perfection, a plus de justesse. Autrement il ne pourrait pas être question de sa chute, de sa rédemption, etc.

(Note de Moehler.)

(1) *Einheit,* p. 21-25.

nauté des fidèles ; il devait lui être impossible de se la former lui-même. Comme chacun en particulier ne reçut le principe de vie et la foi intérieure que de la communauté, et que, sous ce rapport, tous les fidèles en général, depuis le temps des Apôtres, forment toujours encore une unité, ainsi la véritable expression de la foi intérieure, la véritable doctrine ne peut être déterminée et conservée non plus que par la communauté ; c'est-à-dire, le chrétien doit s'en référer, à l'égard de la détermination de ce qui compose la vraie doctrine, à la communauté des fidèles ses contemporains et de tous ceux qui les ont précédés jusqu'au temps des Apôtres ; de même donc que la doctrine chrétienne est l'esprit du christianisme s'exposant en concepts, ainsi la manière dont on parvient à la doctrine est la copie de la manière dont on participe à l'esprit du christianisme même. Autrement dit, la question : Qu'est la doctrine de Jésus-Christ ? est purement historique ; elle signifie : Qu'a-t-on toujours enseigné dans l'Église dès le temps des Apôtres? Que dit la tradition *unanime, perpétuelle ?* Quelqu'un avait-il des doutes sur la véritable doctrine chrétienne, on n'en abandonnait pas la solution à ses propres recherches comme pouvant être sujettes à l'erreur ; mais on le renvoyait à la doctrine traditionnelle de son église, mais surtout aux églises où les Apôtres avaient enseigné eux-mêmes ; et enfin à toute l'Église contemporaine qui ne décidait que d'après ce qui avait été enseigné, c'est-à-dire, d'après ce que les générations qui l'avaient précédée avaient appris des Apôtres, ou

d'après ce qu'elle en avait appris elle-même immédiatement. Le fidèle ajoutait foi sans réserve à tout ce qui résultait de là, lors même qu'il n'en trouvait pas encore la raison en lui-même, fermement et raisonnablement convaincu que, de même que l'Esprit divin s'était manifesté à toute l'Église, il se manifesterait aussi en lui, lorsqu'il serait parvenu à une plus grande perfection intérieure. Si la doctrine chrétienne est nécessairement l'expression entière du Saint-Esprit qui anime la communauté des fidèles, celle-ci ne peut oublier ou laisser échapper aucune doctrine, parce que l'esprit qui *agit* en elle serait supposé être *inactif* ; elle peut encore moins prononcer le contraire de la vraie doctrine, parce que le Saint-Esprit serait regardé comme se contredisant lui-même, c'est-à-dire, comme n'existant pas. Le fidèle pouvait ainsi se tromper comme individu, mais jamais, en se tenant à la communauté, à l'Église. De même que celui qui, du temps des Apôtres, s'attachait à ceux-ci, devait infailliblement apprendre la vraie doctrine, non parce qu'ils étaient hommes, mais parce qu'ils étaient remplis du Saint-Esprit ; ainsi celui qui s'adresse à la doctrine unanime de l'Église ne peut point se tromper, non parce que tous ou la plupart des hommes sont d'accord là-dessus, mais parce que la réunion des dons du Saint-Esprit se trouve dans la réunion des fidèles ; la doctrine ne peut et ne doit point être considérée comme l'ouvrage des hommes, mais comme le don du Saint-Esprit. De cette manière, les fidèles se présentaient comme des parties réciproquement intégrantes,

étaient ramenés à cette notion fondamentale : que la vérité existe dans l'unité et dans l'amour (1).

La tradition, ses caractères, sa vie.

1° La tradition consiste dans l'Évangile vivant, annoncé par les Apôtres et recueilli de la plénitude de leur âme sanctifiée ; la tradition, c'est ce qui a été énoncé par une partie des fidèles comme l'ouvrage de l'esprit qui les anime, et c'est ce qui, dans l'âme des autres, sert de véhicule à la foi ; c'est par là, donc, que l'Église fait œuvre éducatrice. Il va par conséquent sans dire que la tradition ne peut pas être séparée de la vie dans l'Église.

2° Si pour les disciples des Apôtres la tradition était la foi vivante, émanée d'abord de ceux-ci et propagée par les autres, et qu'elle le fût encore en partie pour les disciples de ceux qui furent instruits immédiatement par les disciples des Apôtres (nous ne parlons d'abord pas des Évangiles écrits), la tradition qui commença avec les Apôtres n'est plus, pour les générations subséquentes, une chose simplement entendue, mais elle est incorporée dans les symboles de l'Église et dans les ouvrages de ceux qui ont écrit, dans une succession non interrompue, depuis le temps des Apôtres jusqu'à nos jours ; mais la parole, chaque fois qu'elle retentit vivement, qu'elle répète l'ancienne parole de l'Église, s'appelle toujours encore tradition, et, de la sorte, elle prend

(1) *Einheit*, p. 20-31.

derechef un corps pour l'avenir. Une preuve traditionnelle ne se tire pas seulement de la doctrine actuellement professée par telle génération ; mais de même que les disciples des Apôtres et les disciples de leurs disciples la ramènent jusqu'au dernier membre, c'est-à-dire, jusqu'aux Apôtres, ainsi, l'on doit toujours remonter jusqu'aux temps des Apôtres, pour trouver cette preuve. La tradition n'est donc pas une série d'on-dit purement incertains.

3° Si la tradition est la parole de l'Esprit divin qui la fait entendre dans tous les siècles, la tradition est aussi peu comprise hors de l'Église que l'Écriture Sainte même.

4° La tradition ne peut et ne doit, à proprement parler, fournir aucune preuve de quelque doctrine chrétienne que ce soit ; comme Jésus-Christ et les Apôtres ne prouvèrent pas leurs doctrines, la tradition, non plus, ne doit pas les prouver : elle présuppose leur vérité que chacun doit intérieurement *connaître*. *La tradition ne doit rebuter que ceux qui transplantent dans le domaine de l'Église des développements hétérogènes et qui veulent les faire passer pour la vraie doctrine chrétienne*. C'est pour cette raison que les Pères de l'Église disent toujours que de tels phénomènes sont des *innovations ;* Tertullien se sert du mot de prescription, emprunté à la jurisprudence, pour désigner la légitimité de la possession de la vraie doctrine dérivée des Apôtres, et il signale l'apparition postérieure d'une secte qui veut enseigner le christianisme comme s'il n'avait pas existé antérieurement, comme une tentative illégitime,

comme une usurpation. La tradition se prouve en s'en rapportant à la conscience chrétienne, telle qu'elle exista en tous temps, telle qu'elle existe communément ; mais ceux qui n'ont pas cette conscience ne la reçoivent pas par là ; leurs prétentions sont rejetées seulement, et il n'est pas possible d'en agir autrement à l'égard de ceux qui sont privés de cette conscience et qui ne possèdent pas la foi.

Si, d'un côté, la tradition tend plutôt à l'extérieur, de l'autre, elle se rapporte plutôt à l'intérieur, en montrant *l'identité qui existe entre la conscience chrétienne d'un seul chrétien ou d'une série déterminée de chrétiens et celle de toute l'Église.* Car de même que la force divine qui est toujours active dans l'Église et qui se forme elle-même, est toujours la même depuis le commencement jusqu'à nos jours, et qu'elle unit essentiellement les chrétiens des temps les plus modernes à ceux qui vécurent dans le premier siècle du christianisme (de là vient que, sous ce rapport, l'Église ne connaît aucun temps passé, la notion d'avenir perd aussi sa signification, et passé et avenir se résolvent en un présent perpétuel) ; si bien que la foi d'une certaine série de chrétiens et de chaque chrétien en particulier n'est qu'une nouvelle forme, une nouvelle représentation de la même force divine, et que conséquemment l'Église en général est le type de chacun de ses membres en particulier ; de même, chacun de ces membres doit prendre conscience de son propre caractère qui consiste à reproduire en lui-même l'ensemble. De même qu'un besoin intérieur, l'amour en Jésus-Christ par

le Saint Esprit, unit chaque fidèle en particulier à la communauté des fidèles contemporains (il peut opérer cette union par l'intuition et par l'expérience), de même ce même amour l'unit à toutes les générations précédentes, et il ne se tranquillisera que lorsqu'il aura acquis une parfaite connaissance de l'identité qui existe entre lui et ces générations. Mais les hommes ne s'apercevant de l'harmonie qui règne entre leurs esprits comme tels qu'à la faveur de certains indices qui expriment cette harmonie, la tradition extérieure, consignée par écrit, est cet indice. Par la tradition donc chaque individu, aussitôt que la vie de l'Église s'est développée en lui, s'apercevra que sa connaissance est d'accord avec la connaissance éternelle de l'Église, qu'elle est absolument la même, que l'Église n'a jamais différé de lui un seul instant en quelques points essentiels ; qu'il est par conséquent une copie vraie, fidèle de l'Église qui est toujours une et immuable. Il va sans dire que lorsque dans cette comparaison il remarque, soit en lui, soit dans une génération de chrétiens, des développements qui ne se trouvent pas dans toute la vie de l'Église, ou il les rejette, ou il les considère comme des phénomènes qu'il laisse à la vérité subsister pour autant qu'il les trouve fondés, mais qu'il ne peut pas admettre comme des doctrines vraiment apostoliques. — Ainsi, les fidèles de tous les temps nous sont présents par la tradition ; ils se montrent comme des parties intégrantes d'un tout ; ils nous instruisent ; ils nous reprennent ; ils nous mettent dans la bonne voie : de sorte que nous n'adoptons pas une doctrine comme

apostolique si elle n'a été regardée comme telle par tous les fidèles depuis le temps des Apôtres jusqu'à ce moment, et qu'en revanche, nous considérons et nous croyons, comme la véritable expression de l'esprit chrétien, tout ce qui, depuis le temps des Apôtres, nous est représenté par la tradition comme doctrine apostolique (1).

La tradition est antérieure à l'Écriture.

L'Évangile qui renferme toute la doctrine de Jésus-Christ était déjà annoncé depuis longtemps en Palestine et ailleurs, et déposé, comme s'exprime saint Irénée, dans les cœurs des fidèles, lorsque les divers Évangiles furent rédigés. Ceux-ci sont donc extraits de la parole vivante du Christ, parole entendue par leurs auteurs et annoncée de nouveau ; et cette parole vivante prit par là une forme fixe, pour autant que les Évangiles écrits l'épuisèrent nommément. Mais ce qui prouve qu'ils n'épuisèrent pas l'Évangile vivant, ce sont les Épîtres des Apôtres mêmes, dans lesquelles nous trouvons bien des choses complétées, déterminées plus précisément, rapportées plus exactement et mieux développées que dans les Évangiles.

Toutes les parties du Nouveau Testament furent donc, d'après ce que nous avons dit, transmises à ceux qui croyaient déjà, c'est-à-dire, à ceux qui avaient déjà reçu l'esprit du christianisme de la communauté des fidèles, et avec cet esprit la doctrine de l'Évangile ; et l'on ne pouvait jamais atteindre à la

(1) *Einheit*, p. 30-40.

parole écrite, sans avoir connu préalablement le christianisme, dans lequel cette parole écrite était ainsi admise.

Saint Matthieu n'écrivit point son Évangile pour les Juifs de la Palestine, mais pour les chrétiens qui y demeuraient ; saint Luc adressa le sien à Théophile qui était déjà chrétien ; saint Jean composa le sien non pour les Cérinthiens, mais contre eux (si nous admettons que leur hérésie y ait donné lieu), et il le destinait à ceux qui depuis longtemps avaient déjà entendu, à titre de tradition orale, ce qu'il mit seulement alors par écrit. C'est ainsi que l'Évangile vivant précédait et accompagnait toujours l'Évangile écrit, même après que les auteurs de l'Écriture Sainte n'existèrent plus, et saint Irénée avait raison de dire : « Comment ? Quand même les Apôtres ne nous eussent pas laissé d'écrits, ne devrait-on pas suivre l'ordre de la tradition orale qu'ils ont transmise à ceux à qui ils ont confié le soin des Églises ? » Et : « Plusieurs races de barbares qui croient en Jésus-Christ, qui portent, sans connaître l'usage du papier ni de l'encre, le salut éternel écrit dans leurs cœurs par le Saint-Esprit, et qui conservent soigneusement l'ancienne tradition, adhèrent à cet Évangile vivant. » Si donc ces peuples reçurent à une date plus tardive les Évangiles écrits, ainsi que les Épîtres, etc., ils se trouvaient dans le même cas dans lequel on avait été du temps des Apôtres, c'est-à-dire, qu'eux aussi reçurent seulement à cette date tardive ce qu'ils avaient entendu et retenu depuis longtemps ; et nous-mêmes, enfin, nous croyons en Jésus-Christ avant de

savoir qu'il existe au monde un Évangile écrit (1).

L'Écriture et la tradition, d'après l'enseignement des Pères, forment une indissoluble unité.

L'Écriture Sainte n'était donc pas regardée comme différente de l'Évangile vivant, ou l'Évangile vivant, la tradition orale, comme différents des Évangiles écrits, comme une source différente de ceux-ci : de part et d'autre, c'étaient la parole et la doctrine du Saint-Esprit, transmises aux fidèles par les Apôtres, et ces deux espèces de la parole divine étaient considérées comme n'en formant qu'une, comme essentiellement inséparables. Ainsi, lorsque des hérétiques qui s'étaient écartés de l'Évangile vivant de l'Église, en appelaient à l'Écriture Sainte, on leur répliquait qu'ils ne pouvaient se référer à ce qu'ils ne comprenaient pas, puisque, n'ayant été composée que dans le sein de l'Église et n'étant destinée qu'à l'Église, l'Écriture ne pouvait être comprise que dans l'Église et ne pouvait être mise en contradiction avec l'Évangile vivant. Puisqu'ils avaient puisé leurs sentiments non dans l'Église, mais dans eux-mêmes, puisqu'ils ne pouvaient pas en rapporter l'origine aux Apôtres, on leur disait qu'ils avaient tort de s'en référer à l'Écriture Sainte. « S'il est vrai, dit Tertullien, que la vérité se trouve de notre côté, et que, par conséquent, nous vivons selon la règle que l'Église a reçue des Apô-

(1) *Einheit*, p. 44-46.

tres, les Apôtres de Jésus-Christ et Jésus Christ de Dieu, il s'ensuit que les hérétiques ne peuvent nullement s'en rapporter à l'Écriture Sainte, dont nous démontrons sans écriture qu'elle ne leur appartient pas. Car s'ils sont hérétiques, ils ne peuvent pas être chrétiens, puisqu'ils n'ont pas reçu de Jésus-Christ ce qu'ils puisent en eux-mêmes, s'ils adoptent le nom d'hérétiques. S'ils ne sont pas chrétiens, ils n'ont aucun droit d'invoquer l'Écriture de Jésus-Christ. Nous leur demandons avec raison : Qui êtes-vous ? quand et d'où êtes-vous venus ? Que voulez-vous dans mes possessions, vous qui n'êtes pas des miens ? De quel droit abattez-vous, Marcion, ma forêt ? (tronquez-vous l'Évangile ?) De quel droit détournez-vous, Valentin, mes sources ? De quelle autorité touchez-vous, Apelles, à mes limites ? C'est ma possession. Vous autres, que semez-vous et que paissez-vous ici à votre gré ? C'est ma possession ; je possède tout cela de tout temps ; je le possède avant vous ; j'y ai des titres primordiaux bien fondés que je tiens des auteurs eux-mêmes qui possédaient la chose. Je suis l'héritier des Apôtres. Je le possède comme ils l'ordonnèrent par leurs testaments, comme ils le confièrent, comme ils le ratifièrent par serment. Quant à vous, ils vous ont déshérités à jamais, ils vous ont repoussés comme des étrangers, comme des ennemis ! » De cette connexion intime et essentielle qui existe entre l'Écriture Sainte et l'Évangile vivant non interrompu, on peut conclure que l'Église ne rejeta jamais rien de l'Écriture Sainte, qu'elle ne corrompit jamais le texte, mais qu'elle le respecta toujours avec une

intention pure et sainte, comme l'ornement le plus précieux confié à ses soins et qu'elle devait transmettre à la postérité intact et sans tache, tel qu'elle l'avait reçu des mains des Apôtres. C'est cette identité qui est cause que les Pères de l'Église s'en rapportent alternativement à l'Évangile écrit et à la tradition ou Évangile vivant, comme à une seule et même chose. « On doit éviter leurs doctrines (celles des hérétiques) et se garder, dit saint Irénée, de se laisser tromper par eux : on doit au contraire s'en tenir à l'Église; *on doit être nourri dans son sein et dans l'Écriture Sainte.* » Et dans un autre passage il dit : « La vraie foi (*gnosis*) est la doctrine apostolique, l'ancien état de l'Église dans tout l'univers, la propriété du corps de Jésus-Christ selon la succession des évêques auxquels les Apôtres transmirent les églises qui se trouvaient dans chaque endroit, laquelle a été conservée fidèlement jusqu'à nos jours ; la vraie foi, c'est l'usage plénier de l'Écriture Sainte sans addition et sans retranchement. »

On remarque la même chose dans Clément d'Alexandrie, où les mots de « règle de l'Église », de « vérité », d' « ancienne Église », d'« Écriture Sainte », de « tradition de l'Église », sont regardés comme identiques ; il dit, par exemple, que « le gnostique seul (c'est ainsi qu'il nomme le chrétien parfait) qui a vieilli dans l'*Écriture Sainte* et qui conserve *l'orthodoxie apostolique et ecclésiastique*, vit tout à fait conformément à l'Évangile ». Origène envisage la chose de la même manière. « Défendre la doctrine de l'Église » et la « prédication de l'Évangile » sont des expressions synonymes chez lui. On

remarque aussi fréquemment que les doctrines des hérétiques sont signalées tour à tour comme contraires à l'« Évangile et à la doctrine de l'Église », de même qu'Origène regarde « la tradition de l'Église » et la « continuation de l'Évangile » comme identiques (1).

Rapports entre l'Écriture Sainte et la Tradition.

1° La tradition est l'expression du Saint-Esprit animant la communauté des fidèles ; cette expression traverse tous les siècles, vit à chaque moment et en même temps prend un corps.

2° L'Écriture Sainte est l'expression du Saint-Esprit, elle a pris corps, au commencement du christianisme, par le moyen des Apôtres, qui étaient doués d'une grâce particulière. Sous ce rapport, l'Écriture Sainte est le premier membre de la tradition écrite.

3° L'Écriture Sainte ayant été puisée dans la tradition vivante, et non celle-ci dans celle-là, on ne peut pas démontrer par l'Écriture qu'il ne doit rien se trouver dans la tradition qui ne se trouve en même temps dans l'Écriture. L'Écriture Sainte elle-même dit le contraire (*Évangile selon saint Jean*, XX, 30, 31. XXI, 24, 25.) On aurait également tort de dire que les Apôtres, en prêchant dans les communautés, n'ont pas donné de vive voix beaucoup plus d'éclaircissements que nous n'en trouvons dans leurs Épîtres.

4° Lorsqu'on dit que l'Écriture Sainte suffit seule au chrétien, on est en droit de demander le sens de

(1) *Einheit*, p. 46-49.

cette assertion. L'Écriture Sainte seule, et abstraction faite de la manière dont nous la saisissons, n'est rien, n'est qu'une lettre morte ; ce qui est quelque chose, c'est seulement le produit qui résulte de l'application de nos facultés intellectuelles à l'Écriture. Sous ce rapport, on doit affirmer que la tradition, dans la double signification dont nous avons parlé ci-dessus, et qui néanmoins est la même dans le fond, est nécessaire. Si on la regarde comme l'Évangile vivant, comme l'Évangile annoncé dans l'Église, avec tout ce qui a rapport à sa prédication, ce que saint Irénée nomme aussi éducation ecclésiastique, nous comprenons sans elle aussi peu l'Écriture Sainte qu'elle aurait été, sans elle, donnée aux fidèles ; nos facultés intellectuelles doivent donc être pénétrées de l'esprit du christianisme, si, en les appliquant à l'Écriture, nous voulons obtenir un résultat favorable au christianisme. — Mais si l'Évangile vivant et annoncé en tout temps n'avait pas été chaque fois consigné par écrit ; si de cette manière la tradition n'avait pas immédiatement pris un corps, aucune connaissance historique ne serait possible ; nous serions comme dans un rêve perpétuel, sans savoir comment nous sommes venus au monde, sans même savoir ce que nous sommes, ce que nous devons être. Parce que l'Église et ses différents membres ne pourraient pas prouver l'identité de leur foi avec la foi de tous les temps, la nôtre même nous paraîtrait douteuse ; nous n'aurions aucune certitude que ce fût la foi chrétienne ; nous nous trouverions isolés, et notre situation par cela même serait intenable. Pour

cette raison même il n'y aurait pas d'Église ; car, non moins que l'unité même de la vie intérieure, la continuité de la connaissance de cette unité est indispensable à l'Église dans toutes les variations de son existence ; comme personne morale, elle doit prouver cette continuité par sa *mémoire* (c'est ainsi, encore, que nous pouvons appeler aussi la tradition). Mais comme on peut prouver par la tradition comment l'esprit du christianisme s'est manifesté de tout temps, et qu'il s'est toujours manifesté *de la même manière*, on peut aussi savoir positivement quelle est la véritable manière de saisir la doctrine chrétienne, celle notamment qui a toujours existé. Si l'on ne pouvait pas se fier à la tradition, les chrétiens désespéreraient avec raison de jamais apprendre ce que c'est que le christianisme ; ils auraient le droit de douter qu'il existât un Saint-Esprit remplissant l'Église, qu'il existât en général un esprit chrétien et une connaissance certaine du christianisme. Voilà l'état où se trouvèrent ceux qui rejetaient la tradition, et il ne pouvait pas être question chez eux d'un christianisme objectif. De même donc que les disciples des Apôtres, par leurs relations immédiates avec ceux-ci, c'est-à-dire, avec toute la communauté des chrétiens, avaient la preuve extérieure de la vérité de leur conception dogmatique, ainsi tous ceux qui les ont suivis l'ont aussi, la doctrine apostolique n'ayant pas changé de caractère pendant tous les siècles qui se sont écoulés depuis le temps des Apôtres. Dans d'autres termes, c'est ce que nous avons déjà dit plusieurs fois, à savoir que tous les

chrétiens sans distinction de temps forment *un* tout.

5° La question de savoir si la tradition est coordonnée ou subordonnée à l'Écriture Sainte doit être écartée comme provenant de suppositions erronées. Il y a pas d'antithèse entre elles. A l'origine de cette question, il y a aussi l'idée que la tradition et l'Écriture Sainte sont entre elles comme deux lignes parallèles. Il n'en est pas ainsi, comme le démontre l'histoire. Elles se confondirent ensemble et existèrent l'une dans l'autre. De même que dans l'Église on ne lisait jamais l'Écriture Sainte sans l'influence de l'éducation ecclésiastique ; ainsi, pendant le deuxième et le troisième siècle, l'éducation ecclésiastique, la foi, ne peut pas être supposée sans l'influence de l'Écriture.

6° L'assertion qu'il faut adopter dans la tradition ce qui est conforme à l'Écriture manque de clarté. Ce que renferme la tradition, telle que *nous en avons développé la notion historiquement*, n'est jamais contraire à l'Écriture Sainte ; et là où l'Écriture est censée dire quelque chose de contraire à la tradition, ce n'est pas elle qui le dit ; mais on le lui fait dire.

7° Ceux qui s'imaginent que *quelques points* seulement se prouvent par la tradition et tout le reste par l'Écriture, n'ont pas une idée exacte du sujet. Nous avons et conservons tout par la tradition, de même que ceux qui ne l'adoptent pas avaient déjà rejeté tout sans elle dans l'Église primitive. L'éducation dans la communauté des fidèles et le Saint-Esprit qui nous est donné par son entremise, ne se rapportent-ils donc qu'à tel ou tel détail ? Il

n'existe pas de pareille séparation ; une telle idée est étrangère à l'Église primitive. Dans les premiers siècles de l'Église, on nia tout dans l'Écriture Sainte ; et l'Église dut défendre le christianisme pas à pas par le moyen de la tradition. La doctrine de Dieu dans toute son extension, celle du Fils de Dieu dans tous les points, celle du Saint-Esprit, celle de la liberté et de la grâce, etc., furent, dès le principe du christianisme, rejetées, la Bible à la main (c'est-à-dire en en faisant un mauvais usage), par ceux qui se donnaient le nom de chrétiens, et conservées par l'esprit de l'Église et de sa tradition. Il est assez singulier qu'on ne veuille pas en convenir ou qu'on veuille en détourner le sens, d'autant plus que l'histoire le démontre d'une manière si évidente.

8° Sans l'Écriture Sainte, considérée comme la plus ancienne incarnation de l'Évangile, la doctrine chrétienne n'eût point été maintenue dans sa pureté et dans sa simplicité. Sans l'Écriture Sainte, le premier membre manquerait dans la série, qui elle-même, sans l'Écriture Sainte, sans un véritable commencement, serait, pour cette raison, inintelligible, embrouillée et confuse ; mais sans une tradition continue, le sentiment élevé pour l'Écriture Sainte nous manquerait, parce que, sans membres intermédiaires, nous ne saisirions aucune connexion ; sans l'Écriture Sainte, nous ne saurions nous former aucune idée exacte de notre Sauveur, parce qu'il nous manquerait une matière positive et que tout deviendrait infailliblement fabuleux ; sans la tradition continue, l'esprit et l'intérêt nous manqueraient pour

nous en former une semblable idée ; la matière même nous manquerait encore, car, comme nous le verrons bientôt, sans tradition nous n'aurions pas non plus d'Écriture. Sans l'Écriture, la véritable forme des discours de Jésus-Christ serait dérobée à notre connaissance ; nous ne saurions pas comment s'exprimait l'Homme-Dieu, et je pense que je ne voudrais plus vivre, si je ne l'entendais plus parler. Mais, sans la tradition, nous ne saurions pas *qui* parlait ni *ce qu'il* annonçait, et nous serions aussi privés de la satisfaction de savoir *comment* il parlait ! Bref, le tout tient ensemble, et nous a été donné aussi par la sagesse et la grâce divines pour ne plus être séparé (1).

Pourquoi Dieu a voulu qu'on ne pût connaître le christianisme que par la parole vivante.

Pourquoi le christianisme ne fut-il pas originairement propagé par l'Écriture Sainte ? Pourquoi Jésus-Christ n'enseigna-t-il pas ses disciples d'après cette Écriture ? Pourquoi presque toute la propagation du christianisme reposa-t-elle pendant quelques siècles sur la parole vivante ? Et pourquoi la parole écrite elle-même présente-t-elle autant de sens différents ? (Je parle, ici, des divergences de sens hors de l'Église.)

C'était pour faire prévaloir ce principe fondamental que le disciple devait rester invariablement attaché

(1) *Einheit*, p. 51-55.

à son maître et l'individu au tout. La nécessité fit insensiblement sentir que l'individu n'est rien sans le tout. Avant que, par une propagation générale de la lettre, le principe égoïste reçût des aliments solides et un certain degré de perfectionnement, le christianisme s'était déjà développé en une communauté, en un tout tellement compact, que la lettre ne put plus désormais triompher de l'esprit, le concept abstrait triompher de la vie, l'intérêt personnel de l'intérêt commun. Puisqu'il en fut ainsi, qui pourrait ne pas se convaincre que cela devait arriver ? L'esprit avait prouvé qu'il pouvait se passer de la lettre, mais que celle-ci ne pouvait nullement se passer de l'esprit ; qu'une fois propagé, la lettre servirait à le consolider ; et que, par cet organe, il deviendrait plus lumineux dans chaque fidèle. Si Jésus-Christ eût écrit un livre, ou que les Apôtres en eussent mis un semblable entre les mains de chacun, on l'aurait lu à l'écart, on s'en serait approprié les idées, et aucune église, aucune vie commune, aucune vie chrétienne en général, n'eût eu lieu, parce que les idées abstraites auraient dû précéder la vie (1).

L'idéalisme antique et le réalisme chrétien.

Le christianisme voulut bâtir sur les fondements d'une vie nouvelle, sainte et par cela même nécessairement commune, un nouveau système d'idées relativement à Dieu, au monde et à l'homme, de même que de la vie des ancêtres païens était résulté

(1) *Einheit*, p. 55-56.

le système d'idéal de l'antiquité. Ce plan était tout à fait contraire à toutes les écoles de philosophie qui avaient existé jusque-là et dans lesquelles on avait, relativement à ces grands objets de nos méditations, émis différentes opinions et établi différents principes. On avait, par le moyen d'un système d'idées, cherché à agir sur la vie : mais on restait attaché à l'ancienne vie, quelque éloigné qu'on en fût dans ses idées : preuve éternelle que de simples idées n'agissent pas d'une manière permanente sur la vie. L'antiquité ne pouvait pas faire naître une nouvelle vie, parce que, d'un côté, cette pensée lui était encore étrangère (réserve faite pour Socrate, qui préluda au christianisme) qu'il fallait commencer par un changement de vie, mais surtout parce que, d'autre part, l'antiquité aurait dû produire quelque chose de mieux qu'elle n'était elle-même. Mais lorsque le christianisme eut donné à ses adhérents une force créatrice et productive d'une nouvelle vie, lorsqu'il eut attiré l'attention de l'homme sur le néant où nous vivons à moins d'être dans une relation vivante et continuelle avec Dieu, lorsqu'il eut appris à l'homme à adopter ses préceptes avec humilité s'il voulait s'instruire, l'exemple des anciennes écoles de philosophie qui tombaient en décadence à mesure que le christianisme devenait plus florissant, avait encore trop de force, pour que celui-ci ne fût pas regardé, aussi, comme un simple système d'idées par des hommes qui ne connaissaient pas assez à fond l'esprit du christianisme (1).

(1) *Einheit*, p. 57-58.

L'hérésie provient d'une conception trop intellectualiste du christianisme, et méconnaît la vie du christianisme.

L'hérésie est en général l'action de chercher le christianisme par la pensée seule, abstraction faite de la vie commune et perpétuelle des fidèles et des exigences qu'implique cette vie. Elle est donc en opposition avec les fidèles qui composent une unité et qui, pour ce motif, portent le nom de catholiques, dénomination dont se servit déjà un des disciples immédiats des Apôtres, saint Ignace.

Dès lors :

1° On devait établir comme maxime fondamentale *la liberté d'investigation :* le mot de ralliement des chefs d'école était qu'il fallait chercher le christianisme ; ils supposaient donc que le christianisme s'était perdu ou qu'il pourrait se perdre pour longtemps ; ils avaient donc pour devoir, naturellement, de chercher à le retrouver ! Ils étaient, ainsi, en opposition avec l'Église, qui prétend que la vraie doctrine se trouve en elle et qu'elle ne peut jamais périr. Les catholiques demandent : qu'annonce-t-on dans l'Église et qu'y a-t-on toujours annoncé comme doctrine de Jésus-Christ ? Les hérétiques demandent : que peut-on *concevoir* comme étant le christianisme ? Ils transforment la direction essentiellement historique du catholicisme relativement à la détermination de la doctrine en une direction purement spéculative.

2° On professa en même temps que la voie la plus sûre pour atteindre au christianisme et à Jésus-Christ

était de rester indépendant de toute la communauté ecclésiastique ; par conséquent, de vivre dans une entière séparation et dans un égoïsme complet. Les hérétiques devaient considérer la conservation de la doctrine chrétienne comme l'ouvrage de l'homme, par cela même qu'ils se croyaient appelés, eux hommes, à la retrouver d'abord, et qu'ils la regardaient comme n'ayant pas existé avant eux. Il va sans dire qu'il ne pouvait pas être question du Saint-Esprit en tant qu'il conserve perpétuellement une Église qu'il a formée et qu'il anime lui-même.

3° Les chefs d'écoles hérétiques considèrent donc la foi et l'amour qui produit la communauté des fidèles comme deux choses absolument différentes et pensent qu'on peut avoir cette *communauté* sans la *même* foi. Le Saint-Esprit qui produit en nous l'amour est par conséquent regardé comme un esprit différent de l'Esprit de vérité. C'est sur cette séparation de la foi chrétienne d'avec l'amour qui produit l'Église que repose la possibilité de l'hérésie, comme, inversement, l'Église catholique repose sur l'unité de la foi et de l'amour. L'hérétique doit donc regarder l'amour ou la vérité comme le simple produit de l'homme, parce qu'il les sépare ; mais comme les deux n'en font qu'un, ainsi ils seraient tous deux le produit de l'homme, c'est-à-dire, que chaque hérétique, conséquent avec lui-même, est nécessairement pélagien. L'hérésie peut, pour cette raison, être appelée un pélagianisme théorique, comme le pélagianisme proprement dit peut prendre l'épithète de pratique. Le pélagien déclare que la disposition naturelle que Dieu a inspirée à

l'homme pour le bien est suffisante en elle-même pour parvenir à la sainteté ; il ne reconnaît pas la nécessité pure et simple d'une relation perpétuelle et efficace avec Dieu, la grâce, pour y atteindre : de même l'hérétique prétend, par le moyen d'un livre, mettre le chrétien à même de parvenir à la vérité et d'y persévérer ; Dieu abandonne l'homme après lui avoir donné ce livre, et l'on peut rejeter dès lors comme inutile son activité continuellement influente. Mais comme, d'après la notion catholique, la vérité et l'amour saint sont identiques et que l'un et l'autre tirent leur origine du Saint-Esprit, chaque hérésie, pour être conséquente avec elle-même, doit admettre qu'ils sont donnés l'un et l'autre à l'homme par l'homme, c'est-à-dire, que le pélagianisme théorique et le pélagianisme pratique se rapprochent dans l'hérésie.

4° Les hérétiques s'en rapportent exclusivement à l'Écriture Sainte, et sa lettre est considérée comme la base de l'hérésie : l'Écriture Sainte est séparée de l'Église, à laquelle elle a été donnée, et elle est expliquée dans un sens qui lui est étranger ; car sans cela les chefs d'écoles n'eussent pas ouvert leurs écoles et ne se fussent pas séparés de la communauté des fidèles.

5° Enfin, l'Église primitive fut désignée par la plupart des hérétiques, déjà par Marcion, du vivant duquel il existait encore des disciples immédiats des Apôtres, comme le point vers lequel on devait retourner. Cela résulte, déjà, de la supposition que le christianisme peut se perdre, et de la manière dont on

s'en rapportait à l'Écriture Sainte ; ensuite aussi de ce que, d'après le *principe* de l'hérésie, on concevait le christianisme non comme une chose pleine de vie, mais comme une idée morte qui, n'étant susceptible et n'ayant besoin d'aucun développement, pouvait être ramenée mécaniquement vers son origine. L'hérétique considère le christianisme comme ayant déjà été, à cette époque de débuts, une chose complètement achevée ; mais il se fait illusion en s'imaginant connaître encore le christianisme conformément à l'Écriture Sainte, lorsque la foi peut avoir éprouvé une interruption d'une centaine ou d'un millier d'années. Comme si quelqu'un qui, pendant le cours de sa vie, est sujet à une aliénation mentale qui dure souvent des années entières, mais qui, de temps en temps, entrevoit son état antérieur, voulait accuser les autres d'être dégénérés et prétendre qu'ils deviennent enfants... comme lui ! Ceux qui ont conservé l'esprit, pourraient bien l'orienter, mais il lui serait impossible de les orienter. Et s'il arrivait qu'il se plaignît de quelque violation arbitraire et injuste de la propriété, il se tromperait toujours, s'il ne consultait le cadastre de sa commune et qu'il n'y puisât les renseignements nécessaires. S'il s'avisait de faire un nouveau cadastre ou de changer celui qui existe, ou bien de se donner à lui-même les renseignements nécessaires, il serait sans doute lui-même injuste et arbitraire en voulant remettre tout (à sa guise) dans l'ancien état (1).

(1) *Einheit*, p. 59-63.

L'hérésie, l'Église et le principe de la liberté d'investigation.

L'hérétique, s'il veut être conséquent, ne peut pas regarder le christianisme comme un objet existant et *vivant* en lui, mais seulement comme une simple pensée, comme une idée morte, avec laquelle il commence ensuite toutes les opérations que l'entendement est habitué à faire à l'égard d'un objet quelconque. Il s'imaginait qu'on pouvait faire des recherches très impartialement, si l'on était étranger au sujet. Les Pères de l'Église observent avec beaucoup de perspicacité que ce principe considère le chrétien comme n'étant pas chrétien. Car si l'hérétique était chrétien, comment pouvait-il vouloir rechercher seulement alors ce que c'est que le christianisme ? Il confondait donc l'état des choses *avant* le christianisme avec l'état des choses *dans* le christianisme. L'hérétique se figure ainsi le chrétien dépourvu de christianisme, et lorsqu'il suppose que l'Église admet le principe d'investigation, il désire qu'elle considère aussi le christianisme comme si elle ne le connaissait pas encore, c'est-à-dire, qu'elle se regarde elle-même comme n'existant pas, ou qu'elle se contredise elle-même. L'Église pourrait-elle agir comme si elle ne savait pas ce qu'elle savait ? L'Église se connaît elle-même comme une puissance immédiate et divine ; comme telle, elle ne peut que poser des vérités ou plutôt être posée elle-même comme vérité ; elle est entièrement positive, et nullement une

organisation de doute. Le catholique se livra donc à la recherche avec toute sa foi chrétienne, parce qu'en recherchant il ne voulait ni ne pouvait cesser d'être chrétien, puisque sa foi est tellement liée à son être qu'il cesserait d'être ce qu'il est et ce qu'il est présumé d'être ; nous présumons toutefois qu'il est chrétien. Pendant que l'hérétique considérait ainsi le christianisme comme une puissance inconnue et qu'il voulait néanmoins porter le nom de chrétien, le catholique partait d'un principe sûr qu'il avait reçu de son Église. Le point de départ de l'hérétique était celui où l'on se trouvait avant d'être chrétien.

Le catholique était donc convaincu d'être vraiment libre dans ses recherches, c'est-à-dire, qu'il n'avait plus besoin de choisir entre la vérité et l'erreur (cette forme inférieure de la liberté d'investigation est une étape qu'il a heureusement franchie) ; comme chrétien, il ne lui appartient que de porter son jugement sur l'erreur et de la condamner. L'hérétique, avec l'idée qu'il s'était formée de la liberté d'investigation, devait se dire qu'il n'était point libre, mais qu'il était sur le point de l'être, et qu'il restait toujours sur le point d'être libre, parce qu'il ne fait que chercher le christianisme, la vérité, et que ce n'est que la vérité qui donne la liberté, c'est-à-dire, la possession de la vérité, et non sa recherche. C'est comme si l'on disait qu'il est sur le point de devenir « non libre » : il pourrait tout aussi bien être induit en erreur, et dans ce cas il n'est certainement pas libre : il ne dépasse donc jamais la liberté d'indifférence. Mais

s'il se regarde comme ne cherchant plus, mais comme ayant trouvé, comme les hérétiques faisaient en effet dans leur dogmatique, alors il doit, du point de vue où il s'est placé, nous accorder qu'il n'a plus la liberté d'investigation ; que, par conséquent, il est devenu non-libre par sa liberté, que la liberté finit toujours par la servitude, par cela même que le but des recherches est de trouver. S'il pense qu'il lui est libre de rejeter derechef ce qu'il a trouvé, il est évident qu'il n'est encore que sur le point de se rendre libre, que conséquemment, il veut seulement le devenir, et qu'en voulant toujours seulement le devenir, il ne le sera par cela même jamais. Supposons maintenant une réunion ecclésiastique de plusieurs personnes, une école enfin, qui regarde cette liberté d'investigation comme le principe fondamental de sa doctrine ; nous pouvons la considérer elle-même sous cette forme comme l' « antitype » de l'individu, non comme une communauté devenue déjà chrétienne, mais comme une communauté qui est sur le point de le devenir. Croire qu'une telle réunion est chrétienne, parce qu'elle s'en rapporte, en général, à la Bible, c'est attacher beaucoup d'importance aux choses extérieures ; et prétendre prouver quelque chose lorsque l'on avance que cette réunion est basée sur l'Écriture Sainte, c'est comme si quelqu'un, interrogé sur le caractère d'un État, donnait pour réponse que le fondement de cet État est le droit naturel. — La base fondamentale de l'Église est le Christ *vivant*, l'Homme-Dieu, non l'investigation de la nature du Christ. Et la liberté du chrétien est la foi vivante en Jésus-Christ,

foi qui ne peut être changée en aucune manière, car Jésus-Christ est aujourd'hui, et en toute éternité, le même ! — Tertullien dit aussi, avec raison, que le christianisme, ayant un caractère déterminé et certain, ne peut pas être l'objet d'une perpétuelle investigation ; que si l'on établit l'investigation comme un principe fondamental, il n'y a pas d'espoir de parvenir jamais à la foi, ce qui, néanmoins, est le but supposé de l'investigation ; et il n'y a pas de raison non plus de renoncer à l'investigation, puis qu'il existe un nombre infini d'écoles qu'il est juste d'examiner toutes : par là, la majeure partie des chrétiens serait mal pourvue, au point de vue religieux, et le christianisme même serait réellement une singulière institution pour opérer le salut des hommes. De la manière dont nous avons jusqu'ici fait connaître le principe de l'hérésie, il résulte en même temps que, comme telle, l'hérésie renonçait proprement à la possibilité de jamais déterminer ce que c'est que le christianisme, et qu'elle fît ainsi, de la chose la plus objective et la plus réelle, une chose simplement subjective ; de là le reproche qu'on adresse aux hérétiques d'enseigner sinon tout à fait l'indifférentisme, du moins quelque chose de très approchant.

L'hérésie commence, selon saint Augustin, par la réflexion, lorsque l'homme ne tenant pas au tout par l'amour, et dès lors n'étant pas retenu par l'amour, connaissant la religion chrétienne d'une façon médiate par des concepts intellectuels, et incapable de s'y retrouver, croit y découvrir des contradic-

tions, etc., et y renonce pour cette raison. On se place au point de vue légitime, selon saint Augustin, lorsque, malgré de semblables perturbations, qui chez plusieurs personnes durent assez longtemps, l'on persiste à rester dans la communauté, l'on y reçoit la vie sainte qui émane de l'Église, l'on s'en pénètre entièrement, et qu'on produit ainsi, d'une façon autonome, la foi de l'Église en soi : saint Augustin ne pense pas que lorsqu'on est parvenu à ce point, l'on *comprenne* tous les articles de foi en général ; il dit au contraire en plusieurs endroits qu'il n'est pas possible de les ramener à des idées adéquates et qu'il faut chercher à se mettre au-dessus des idées ; qu'on doit *vivre* dans la vérité, ce qui, en effet, vaut mieux qu'une connaissance que l'on doit aux idées. Et ici l'union avec l'Église devient intime et vivante, tandis que jusqu'ici on ne la connaissait pas encore et qu'on espérait seulement d'y atteindre. L'*amour* qui, d'abord inconscient, unit l'âme à l'Église mystérieusement et par une opération secrète du Saint-Esprit, la *sainteté* qui dès lors s'écoule dans la vie de chaque chrétien et la remplit d'une force divine, et enfin la *vérité* : tout cela ne fait qu'un, d'une unité vivante. Il n'est pas nécessaire de remarquer que saint Augustin est entièrement d'accord avec les saints Pères des trois premiers siècles de l'Église. Si nous faisons attention aux commencements de l'hérésie, nous trouvons qu'elle se présente tout de suite comme *gnosis,* tandis que l'Église se présente comme ne prêchant et n'exigeant que la foi ; cette différence reflète leurs diversités ; l'hérésie se

flattait de *connaître aussitôt*, tandis que l'Église *croyait d'abord*, et ce n'est qu'après cet acte de foi que s'ensuivait la connaissance de la foi. De là proviennent nécessairement cette grande sécheresse et ces connaissances superficielles qu'on remarque chez les hérétiques. Conformément à ce caractère primitif, l'Église ne peut jamais établir la liberté de penser comme principe fondamental ; mais elle doit établir la vie, l'amour et la foi dans la communauté, d'où la liberté se développera d'elle-même ; l'hérésie, au contraire, parvenue à son développement, devra toujours professer d'abord la liberté de penser, si elle veut rester fidèle à son origine et ne pas être en contradiction avec elle-même ; elle ne peut pas se débarrasser de son néant sans s'anéantir elle-même. Du reste, que ce rapport de la foi avec la connaissance a existé de tout temps, c'est ce que saint Anselme, archevêque de Cantorbéry, prouve en disant souvent : *Non scio ut credam, sed credo ut sciam* (1).

Le séparatisme chrétien est incompatible avec la vie chrétienne.

Les fidèles forment tous ensemble un tout organique ; par la communication différente d'un seul et même esprit d'après le caractère et le besoin particuliers de chacun, ils sont tous, les uns à l'égard des autres, des parties intégrantes ; ils ont un rôle les uns à l'égard des autres. Celui qui a reçu la foi est complété par celui qui a été jugé digne du don de la

(1) *Einheit*, p. 65-67 et 270-281.

connaissance ; si celui-là se sépare, il a une force aveugle ; si celui-ci se sépare, il ne possède qu'une faiblesse lucide ; tous deux unis ensemble forment un tout complet. Comme le même Esprit se manifeste dans tous les vrais fidèles et qu'il est en tout temps aussi le même, il ne produit que la paix, la joie et l'unité. On s'en forme une idée indigne de lui, lorsqu'on ne se le représente pas comme dirigeant avec un accord admirable et pénétrant le tout et ses parties ; lorsqu'on ne regarde pas tous les chrétiens comme se complétant les uns les autres par lui et par conséquent comme inséparables ; lorsque l'on conçoit qu'il doive faire tout à coup irruption quelque part pour créer des formes isolées, d'où résulterait la dissolution de l'unité organique par la séparation et par la désunion. Où il se développe une telle vie isolée qui trouble la paix de toute l'unité, là ne se manifeste pas le Saint-Esprit, mais l'erreur de l'homme. Saint Irénée dit nettement que de pareilles gens nient l'arrivée du Saint-Esprit, telle que l'Évangile de saint Jean l'annonce.

Comme l'Église regardait le principe qui produit la foi comme le même que celui qui fonde la communauté, elle admit nécessairement, comme nous l'avons dit, que celui qui n'aurait pas le premier, ne posséderait l'autre que d'une façon obscurcie, et inversement. Tout être isolé, détaché, *séparatiste,* devait, par conséquent, être tout à fait antipathique à l'Église ; elle devait le considérer comme un être dans lequel le rapport intime avec Jésus-Christ est déjà affaibli dès le principe ; dans lequel le véritable chris-

tianisme doit s'éteindre à la fin, ou, comme s'exprime saint Cyprien, dans lequel la vie se dessèche comme le rameau qui se détache de l'arbre, comme le ruisseau qui se sépare de la source, comme le rayon qui, isolé du soleil, ne peut exister. On conçoit donc que si la nouvelle vie ne s'opère en nous que par la communauté des fidèles, elle doit s'éteindre nécessairement par la séparation d'avec ceux-ci. C'est pour ce motif que saint Ignace dit : « Ne tentez pas de vous révéler, personnellement, séparément, comme quelque chose de raisonnable ; mais il faut qu'il n'y ait qu'une même prière, un même esprit, une même espérance dans l'amour et dans une félicité pure. Il n'existe qu'*un* Christ, et rien de meilleur que lui. »

Le rapprochement est né de cette pensée profonde que Jésus-Christ, dans une séparation égoïste, ne se présente pas clairement à notre esprit : lorsque nous vivons détachés de la communauté des fidèles, nous avons un penchant secret à souhaiter quelque chose de meilleur que lui, que nous ne connaissons pas, puisqu'il ne peut être reconnu que dans l'amour, selon la pensée fondamentale de saint Ignace ; c'est pourquoi dans un autre passage, il signale expressément l'égoïsme comme la cause de la séparation, et dit que Dieu n'habite pas là où il y a isolement, et nomme le retour à l'unité une conversion à l'unité de Dieu ; la vie dans l'unité de l'Église produite par l'amour, lui paraît une preuve si évidente d'un rapport intime avec Dieu, que c'est dans cette vie qu'il trouvait la connaissance de l'immortalité, et qu'il lui était impossible de concevoir comment on pourrait un jour

ressusciter sans cet amour. Aussi dit-il avec un cœur compatissant : « Ils mourront en se disputant ; *il leur serait plus utile d'aimer, afin qu'ils pussent ressusciter.* » — Saint Clément de Rome qui, par son Épître aux Corinthiens, avait à éteindre un schisme, y insère partout des réflexions sur les principes fondamentaux du Christianisme, provenant du sentiment ou de la conviction intime que ceux-ci ne peuvent exister nulle part dans toute leur force, là où des isolements et des séparations sont possibles. De là, cette grande pensée : « Plus la foi du chrétien sera solide, plus sa sainteté grande et sa sagesse profonde, moins il sera égoïste, et moins il se séparera de la vie commune. » Saint Irénée s'exprime de la même manière : « Nous confondons ceux qui, de quelque manière que ce soit, soit par amour-propre, soit par une vaine gloire, soit par aveuglement et par mauvaise intention, forment des réunions hors de l'Église. » C'est pourquoi il dit aussi : « Le vrai disciple de Jésus-Christ évitera ceux qui occasionnent des séparations, parce qu'ils n'ont pas l'amour de Dieu, qui n'ont en vue qu'eux-mêmes et non la communauté de l'Église ; qui, pour des motifs futiles et de nulle importance, divisent et déchirent le grand et vénérable corps de Jésus-Christ, et qui le mettent en dissolution autant qu'ils le peuvent ; qui parlent toujours de paix, mais qui allument sans cesse la guerre ; *qui, en vérité, sont des mouches, mais qui avalent des chameaux.* Ils ne peuvent réparer, par une bonne action, le tort de la séparation. » Clément d'Alexandrie s'exprime encore de même à cet égard. Mais

personne ne parle avec plus d'énergie que saint Cyprien : « Les hérésies, dit-il, ont souvent eu lieu autrefois, et ont encore lieu aujourd'hui, parce que l'esprit pervers n'a aucun repos, et que la perfidie désunie ne conserve pas l'unité. » Comme il résulte donc de ce principe que l'existence de la communauté des fidèles n'est possible que par la réunion des forces que Jésus-Christ lui a données par la rédemption, et qu'elle ne peut être conservée que par la coopération de Jésus-Christ et du Saint-Esprit ; la séparation, pour Cyprien, semble être un combat contre Jésus-Christ, un acte d'éloignement à l'endroit de l'amour, et par suite à l'endroit de Jésus-Christ et de Dieu, acte que le martyre même ne peut réparer ; en disant cela, il s'en rapporte à l'Épître I^re^ aux Corinthiens, chap. 13, 2-3. Lorsqu'on cherchait donc à justifier la séparation d'avec l'Église en disant qu'il y a beaucoup de mal dans l'Église, il répondait : « Quoiqu'il y ait de l'ivraie, cela ne doit pas arrêter notre foi et notre amour, de manière à nous séparer nous-mêmes de l'Église. *Vous n'avons qu'à nous efforcer d'être du froment*, afin que, lorsque le Seigneur le ramassera, nous soyons mis dans ses granges » (1).

L'hérésie est un égoïsme qui s'éloigne de l'unité de Dieu.

On sentira toute la profondeur de la vérité exprimée par les saints Pères, lorsqu'ils appelaient le retour à l'unité des fidèles une conversion à l'unité de Dieu ;

(1) *Einheit*, p. 85-89.

de même que saint Paul, recommandant l'unité de la foi, donnait cette raison que nous avons *un* Dieu et *un* Jésus-Christ. Chaque secte se représente nommément Dieu, d'après son caractère, et comme l'égoïsme lui sert de base, elle ne peut s'élever que vers un Dieu, vers un Christ limité et d'un esprit étroit, qui s'entoure d'un petit nombre de personnes éclairées et qui abandonne tous ceux qui ne sont pas compris dans ce troupeau. C'est l'égoïsme perfectionné lorsque la théorie est obligée de donner des bases à ces vues étroites ; car on ne peut révoquer en doute que le système des Gnostiques rapportant au Dieu suprême leur propre origine et au Demiurge imparfait l'origine des catholiques, prenne sa source dans leur égoïsme : chaque catholique qui embrassait leur doctrine était aussitôt considéré comme une semence de choix, et, si tous l'avaient fait, c'est-à-dire, si les Gnostiques étaient parvenus à avoir le dessus, leur théorie, par là même, se serait certainement évanouie. — Comme, de plus, il est dans la nature du système catholique, ou, pour mieux dire, du christianisme, qu'une société de tous les fidèles ait été fondée en Jésus-Christ par la rédemption, et que ce ne soit que dans cette société qu'on puisse parvenir à la connaissance du Christ et de sa divinité, il résulte qu'en poussant l'égoïsme ecclésiastique aussi loin que possible, ou en consommant l'hérésie, état dans lequel chacun croit pouvoir trouver le Christ par lui-même, on doit nécessairement nier aussi la véritable rédemption et voir s'évanouir Jésus-Christ et toute la dignité du christianisme. C'est ce que nous

remarquons dans les Gnostiques et dans leurs principes ; c'est ce que nous remarquons à l'époque moderne dans le protestantisme, où, après que le principe égoïste eut épuisé ses conséquences, après que l'idée d'unité de l'Église eut été rejetée comme une absurdité, on vit, pour ceux qui se flattaient de « penser », le Christ déchoir au rang d'homme, la rédemption disparaître, le christianisme tomber en ruine. Mais depuis que le christianisme recommence à être respecté et la dignité du Christ appréciée, il se manifeste de toutes parts le désir d'une réunion, et surtout *chez les plus profonds théologiens protestants* (1).

Jésus-Christ, le Fils de Dieu, *le nouveau Créateur*, ne peut être compris que dans la communauté de ses fidèles, que lorsque l'individu se regarde comme un membre du tout, *de la nouvelle création*, comme Dieu le Père, le Créateur du tout, ne peut être compris que dans l'accord de l'individu avec le tout. Séparés de la société des fidèles qui sont réunis par Jésus-Christ et en Jésus-Christ en un tout, notre point de vue est trop resserré pour la grandeur du Christ ; la réunion de tous est *son* grand ouvrage, *sa* révélation ; il veut être reconnu en elle et par elle : dans la séparation complète, Jésus-Christ est rabaissé nécessairement jusqu'à la simple condition de l'homme ; c'est pour cette raison que, dans l'Église primitive, la séparation de la communauté des fidèles fut si souvent appelée un abandon, un désaveu du Christ et une lutte contre lui ; de même que la dissolution de l'har-

(1) Voir à ce sujet Govau, *L'Allemagne religieuse, le catholicisme (1800-1848)*, livre III, chap. IV. *(Note de l'éditeur).*

monie entre la vie individuelle et la vie universelle est en même temps aussi une apostasie à l'égard de Dieu. Il n'est pas surprenant, — quoiqu'en considérant la chose superficiellement, cela puisse paraître étrange, — que celui qui ne sent qu'en lui tout seul les effets de la rédemption, ne puisse pas, dans la nouvelle création qui s'est opérée en lui, connaître la force créatrice du Christ, sa fonction de médiateur entre Dieu et les hommes, et par conséquent la réunion de la divinité et de l'humanité en lui ; car, par cette réconciliation et par cette nouvelle réunion que le Christ a opérées avec Dieu, il a effectué en même temps la réconciliation et la réunion avec tous ceux qui ont été réconciliés ; ainsi, il a effectué la communauté de tous. C'est dans cette union de notre vie avec celle de tous ceux qui ont été rachetés que nous apprenons seulement à connaître la véritable union avec le Christ, comme dans l'harmonie qui règne entre la vie individuelle et la vie universelle, nous apprenons à connaître celle qui nous attache à Dieu. Ainsi, notre propre et véritable réconciliation par le Christ et notre communauté avec lui sont réellement et essentiellement liées à la communauté de tous ceux qui ont été rachetés ; elle est identique avec celle-ci ; elle ne peut pas en être séparée, et c'est pour cette raison que la foi en la divinité du Christ ne peut pas exister dans la séparation. En d'autres termes, l'égoïsme, quelque subtil qu'il soit, n'est pas la règle avec laquelle nous mesurons Jésus-Christ ; nous ne trouvons de cette manière qu'un Christ semblable à nous, parce que nous ne trouvons rien de véritable-

ment grand, rien de véritablement divin effectué en nous. Nous connaissons vraiment Jésus-Christ par la conscience d'être admis dans la communauté des fidèles qu'il a rachetés chèrement au prix de son sang, d'y vivre, d'y pouvoir vivre et d'y devoir vivre. Si du reste la rédemption se trouve ici liée si étroitement à la communauté des fidèles, ce n'est pas à dire que celui qui ne la connaît pas sous le rapport dont nous venons de parler, et ce cas se présente bien souvent dans l'Église même, ne soit sauvé ; nous *aimons* bien souvent la vérité sans la connaître, et nous sommes bien souvent meilleurs que ne le sont nos idées, et réciproquement : je ne cherche qu'à faire sentir le rapport qui existe entre les deux choses, rapport que saint Paul et avec lui l'Église primitive a exprimé de la manière la plus claire. — On ne dira pas non plus qu'il suffit que l'on reconnaisse qu'un grand nombre d'hommes ont été sauvés par le Christ et qu'on vit avec eux dans une communauté spirituelle et idéale ; car tout ce qui est réellement idéal est en même temps réel. La véritable communauté spirituelle et idéale a toujours été regardée, depuis le temps de saint Paul, comme une force en acte. La véritable communauté spirituelle et spirituellement vivante, non celle que nous nous bornons à concevoir, n'est telle que lorsque nous nous trouvons réellement dans la communauté, non lorsque nous y appliquons seulement nos *concepts*, lorsque nous nous reconnaissons et regardons comme membres de tout le corps, lorsque nous y vivons et y sommes avec tout ce que saint Paul en inférait

déjà dans sa première Épître aux Corinthiens, chap. 12 et 13. La communauté des fidèles n'est donc idéale dans le sens propre qu'autant qu'elle est réelle ; de même qu'elle ne pouvait devenir réelle que parce qu'elle est idéale. — Comme en déplaçant ce rapport éternel qui existe entre l'individu et le tout qui est la condition de la vraie connaissance de Dieu, chaque nation eut des divinités modifiées et limitées d'une manière particulière, ainsi les hérésies dans le christianisme correspondent aux cultes des nations païennes, et comme le polythéisme naquit du péché originel, ainsi il sortit de l'hérésie une certaine polychristie, et il serait très intéressant de rechercher en général d'après quelles lois, selon le caractère intrinsèque de chaque hérésie, s'est formée proprement l'idée du Christ. — Comme, dans les religions des peuples du paganisme, il y avait encore des dieux supérieurs à la conception de la divinité à laquelle pouvait atteindre l'homme absolument isolé, il est certain que, si quelqu'un vit dans une communauté de fidèles même limitée, il a toujours une plus haute idée du Christ que s'il veut rester tout à fait seul ; et inversement tous ceux qui aperçoivent quelque chose de divin en Jésus-Christ, cherchent à ne pas demeurer isolés et sont forcés de former toujours des sectes. En outre, là où le Christ est encore reconnu comme Dieu, et où l'inévitable nécessité de la communauté n'est pas formellement professée, on s'est toujours représenté le Christ comme s'il avait seulement *déclaré* notre justification, comme si Dieu nous *regardait* comme justifiés

en lui, tandis que, dans l'Église catholique, on a toujours cru fermement qu'il nous *justifie réellement* et *intérieurement*, c'est-à-dire, qu'il nous fait part réellement de la sainteté qui est la même chose que l'amour, et qui pour cette raison n'est en aucune manière séparée de la foi. Nous obtenons ce résultat, parce que celui qui possède la vraie foi en Jésus-Christ le Rédempteur, est nécessairement supposé être admis en même temps dans la communauté avec tous les fidèles, et que cette communauté est formée par l'amour. Au contraire, la théorie d'après laquelle la justification est seulement *déclarée* s'accorde avec les notions égoïstes du fidèle. C'est pourquoi l'on nommait les catholiques, à dater du IIe siècle, « les hommes saints en œuvres ». — On voit par tout cela combien on pouvait appeler à juste titre le retour à l'Église, un retour à l'unité de Jésus-Christ et même à l'unité de Dieu ; car « celui qui m'a vu a vu mon Père » (S. Jean, 14, 9), et qui connaît le Fils connaît aussi le Père. Comme depuis les temps du paganisme, depuis Celse jusqu'à Julien, on déclama contre le christianisme, en soutenant que c'est folie que de vouloir un *seul* Dieu pour tous les hommes ; que c'est arracher violemment l'homme de ses rapports naturels ; que, pour ce motif, le christianisme doit tomber en ruines comme une chose non naturelle ; ainsi les hérétiques se prononcèrent depuis le commencement contre l'Église, en disant qu'il est impossible d'avoir un seul Christ et que chacun doit pouvoir avoir le sien (1).

(1) *Einheit*, p. 98–104.

Oportet haereses esse.

L'hérésie, ne provenant pas de l'esprit divin, et n'existant que dans les hommes et par les hommes, appartient à l'époque à laquelle l'Église se développe et lutte contre le monde ; elle est, pour cette raison, de même que le mal, simplement négative ; elle n'est là que pour donner incessamment plus d'évidence à la vérité existant réellement, pour exalter malgré elle l'Église, et pour l'asseoir sur des bases plus solides. Comme le principe de vie que Dieu a communiqué aux fidèles est un principe communiqué, non original, ils ont besoin de rencontrer une opposition, condition du développement de tout ce qui est fini ; et comme nous, êtres finis, nous n'apprenons à connaître en général le bien que par le mal, l'Église primitive estimait que l'hérésie faisait connaître l'Église, d'une façon négative. Tertullien s'exprime déjà très clairement à ce sujet. Et Origène dit : « Lorsque je réfute, par exemple, la doctrine d'un Marcion, d'un Basilides, ou de tout autre hérétique, au moyen du langage de la vérité et des témoignages de l'Écriture Sainte, ou du feu de l'autel divin (de l'Église), leur impiété ne devient-elle pas plus évidente par ces rapprochements ? Car si la doctrine chrétienne était entièrement débarrassée des assertions des hérétiques, notre foi ne paraîtrait pas aussi éclatante, aussi bien affermie. Mais les contradictions assiègent la doctrine catholique, afin que notre foi ne s'engourdisse pas dans le repos, mais que, sans cesse agitée par l'épreuve, elle devienne pure ;

c'est ce qui fait dire à l'Apôtre qu'il faut des hérésies, pour qu'on puisse reconnaître les chrétiens éprouvés, c'est-à-dire, que l'autel doit être entouré des cassolettes des hérétiques, afin que la différence entre les fidèles et les infidèles devienne manifeste à tout le monde. Car lorsque la foi de l'Église aura commencé à briller comme de l'or, lorsque sa prédication aura l'éclat de l'argent purifié par le feu, les paroles des hérétiques se trouveront d'autant plus accablées de honte et d'ignominie, comme de l'airain commun et obscur. Voulez-vous savoir comment on reconnaît seulement le bien comme tel par l'antithèse du mal ? Qui saurait que la lumière est un bien, si nous n'avions pas l'obscurité de la nuit ? Qui trouverait le miel doux, si nous ne goûtions pas l'amer ? Si enfin vous ôtez le démon et toutes les puissances ennemies qui nous combattent, les vertus de notre âme ne se développeront pas sans cette lutte. » Ces profondes réflexions de ce célèbre Père de l'Église sont toutes puisées dans l'histoire du développement du christianisme. Au milieu des antithèses des Gnostiques idéalistes d'une part, et des Chiliastes charnels et du matérialisme Montaniste de l'autre, la doctrine catholique se développait avec éclat. Tandis que les Docètes attaquaient l'humanité, les Ébionites, les Théodotiens, les Paulianistes, etc., attaquaient la divinité du Christ : par quel effet miraculeux n'acquit-on pas la conviction de la nécessité de l'une et de l'autre pour opérer notre rédemption, et combien tout ne fut-il pas développé et perfectionné ? Lorsque, dans l'Église, un certain nombre de fidèles

a plutôt une idée confuse que des notions claires de quelque doctrine, lorsqu'on ne remarque point l'influence de cette doctrine sur la vie ou qu'on la pousse au delà de ses bornes naturelles, il s'élève toujours des esprits qui, ne pouvant supporter cet état des choses, forment une opposition dans l'Église même, comme les Pères d'Alexandrie et de Rome le firent contre tous les Chiliastes et les Juifs ! Mais s'il arrive que quelques détails chrétiens soient maintenus par quelques personnes qui ne les saisissent pas, et rejetés par d'autres qui ne les comprennent pas mieux, qui, de leur propre autorité, en imaginent alors d'autres pour les remplacer d'après les principes dont nous avons parlé plus haut, qui croient devoir trouver la vérité hors de l'Église, pour s'en servir contre elle, et qui s'érigent dès lors en secte, il s'allume une guerre ouverte qui exige que l'on rejette le principe égoïste de la communauté. D'après cela, on peut dire, sous un certain rapport, que l'hérésie n'est possible que par le mal dans le sein de l'Église ; car tout obscurcissement de la vérité résulte du péché, et avant que l'hérésie fût hors de l'Église, cet obcurcissement était en elle ; on peut dire aussi que la lutte causée par la séparation durera d'autant plus longtemps qu'il y aura, dans l'Église, plus de péchés et plus d'erreurs résultant de ces péchés ; l'effet est toujours semblable à la cause : plus il y aura donc d'erreurs dans un grand nombre de chrétiens dans l'Église, plus il y en aura dans le parti qui s'en est séparé, et plus la lutte sera de longue durée. Toutefois, c'est dans cette lutte que la vérité se développe d'une manière brillante. Si l'on parvient

à la faire reconnaître dans son éclat, le développement égoïste suit la marche de tout ce qui tient à la chair; il disparaît, parce qu'il a atteint sa cause finale, c'est-à-dire, qu'il a aidé à représenter la vérité comme telle (1).

L'Église est un produit de la foi chrétienne et de l'amour chrétien.

On donne une définition étroite de l'Église quand on l'appelle un établissement ou une réunion, fondés pour le maintien et la propagation de la foi chrétienne ; elle est plutôt un produit de cette foi, un effet de l'amour vivant dans les fidèles par le Saint-Esprit. En nous représentant l'action d'un chrétien, nous devons toujours *supposer* en lui l'intention chrétienne dont cette action est la manifestation, du moins dans notre pensée ; car l'intention chrétienne ne peut pas se trouver un instant oisive dans qui que ce soit, sans diriger sa force productrice de tous côtés. Si donc nous nous contentions de dire que l'Église est un tel établissement, nous ferions penser que Jésus-Christ aurait, pour m'exprimer ainsi, *ordonné aux siens de se réunir*, sans exciter en eux un besoin *intérieur* qui les tînt ensemble et qui les eût réunis ; que l'Église aurait existé avant les fidèles, puisque ce n'est qu'en elle qu'ils le seraient devenus ; qu'en général l'Église serait autre chose que les fidèles et qu'elle existerait même sans eux. Comme le principe divin, communiqué aux fidèles, est un seul

(1) *Einheit*, p. 106-109.

et même principe dans ceux en qui il se trouve, comme il engendre l'unité de la foi, ainsi se révèle-t-il, également, comme écartant l'amour-propre, comme attirant, comme attachant les uns aux autres tous ceux chez lesquels il existe, et comme les réunissant en une grande unité sociale, c'est-à-dire, comme en formant une Église, dont le lien est par cela même l'amour ; car l'amour seul attire, unit et forme. Du moment donc que l'amour était communiqué à l'homme par l'Esprit divin, l'Église existait. L'action de l'amour ne devait être visible que d'après un type conforme à toutes les règles de l'existence et de la vie. Le corps de l'homme est une manifestation de l'esprit qui annonce en lui son existence et qui se développe. L'État est un phénomène nécessaire, une création et une formation du κοινωνικόν qui nous a été donné par Dieu. Chaque action de l'homme est une manifestation de sa force morale. Partout où il se trouve donc des forces d'une certaine nature, elles se manifestent conformément à leur caractère. L'Esprit divin se communiquant ainsi à l'humanité et lui donnant une nouvelle force, il devait en résulter un phénomène extérieur et nouveau qui lui répondît et qu'on n'avait pas même pressenti. Si donc cette situation de l'Esprit divin venait à cesser, s'il n'y avait plus d'Église, l'Esprit lui-même n'existerait plus, ou il serait sur le point de se retirer ; de son anéantissement il résulterait qu'il n'y aurait pas de christianisme, qu'il n'y aurait plus de christianisme objectif et véritable (1).

(1) *Einheit*, p. 175-176.

Nécessité d'une Église visible.

L'idée d'une Église invisible, fondée par Jésus-Christ sur la terre, est si contraire au christianisme que partout, dans le langage de Jésus-Christ, de ses Apôtres, de l'Église primitive, c'est une Église visible qui est présupposée, et qu'elle existe toujours comme un fait, quelque loin que nous remontions dans l'histoire. Jésus-Christ anticipe une Église visible, lorsqu'il ordonne d'y admettre par le baptême visible ceux qui croient en lui, lorsqu'il institue la cène, lorsqu'il dit à saint Pierre : Je vous donne les clés du ciel, ce que vous lierez sur la terre, sera lié dans le ciel, et lorsqu'il répète la même chose aux autres Apôtres. Car que ces paroles s'appliquent à l'admission dans l'Église ou à une rémission proprement dite des péchés, il n'en est pas moins vrai qu'elles supposent une réunion visible. Il en est de même dans les écrits des Apôtres ; lorsque saint Paul exhorte à conserver l'unité de la foi (Ephes., IV, 5), ce qu'il dit serait un non-sens, s'il était question d'une Église invisible, dans laquelle il est tout aussi inutile qu'impossible de garantir une telle unité ; et, partant, il serait ridicule de l'exiger. De même, lorsque saint Paul et saint Jean enseignent à éviter les hérétiques, les fidèles sont considérés comme une réunion visible, ayant des sentiments religieux déterminés, de sorte que ceux qui sont contraires peuvent en être exclus ; sans communauté visible, il ne peut pas y avoir de séparation d'avec cette communauté. De même, lorsque les fidèles sont regardés comme

membres d'un corps, qui sont destinés à s'entr'aider, qui doivent être liés étroitement et qui sont fondés sur les Apôtres et sur les Docteurs (Éphes., IV, 11-13), afin que tous ne soient qu'un *esprit* et un *corps* (Éphes., IV, 4). A l'époque qui suit immédiatement le temps des Apôtres, on suppose aussi toujours une Église visible (1).

Rapport entre l'esprit chrétien et l'Église visible.

Si, d'après cela, l'Église doit être regardée comme le produit extérieur d'une force productrice intérieure, comme le corps d'un esprit qui se crée lui-même, elle est sans doute aussi et même nécessairement cette institution, par laquelle et dans laquelle la vraie foi et le vrai amour se conservent et se propagent. Car, puisque, par la réunion des fidèles, il se forme une *vie* commune et véritable, et qu'une telle vie est subordonnée à deux facteurs, la force spirituelle et sa manifestation extérieure organique, l'esprit chrétien et l'Église sont l'un à l'autre comme l'esprit et le corps dans l'homme.

L'esprit de l'homme est sans doute le principe animant, vivifiant ; mais il ne parvient à la connaissance de lui-même qu'en se créant l'organisme corporel, par l'anéantissement duquel l'esprit de l'homme perdrait lui-même l'existence terrestre. Il en est de même de l'esprit chrétien : il ne ferait plus, pour m'exprimer

(1) *Einheit,* p. 176-177.

ainsi, qu'errer çà et là sous des apparences douteuses et incertaines, sans se reconnaître lui-même pour l'esprit chrétien, et sans pouvoir être reconnu par d'autres, par cela même qu'il n'aurait plus d'existence réelle. Aussi saint Paul (I Tim., III, 15) appelle l'Église la colonne et la base de la vérité ; elle en est en effet le soutien, parce que c'est sur elle que repose l'esprit. Mais comme l'Esprit divin, par la communication duquel l'esprit chrétien s'empare des fidèles, ne peut et ne doit jamais disparaître, il ne peut jamais non plus abandonner le corps ; et c'est ainsi qu'il est porté jusqu'à la fin du monde. C'est donc en lui que la foi se propage exclusivement. L'organisation, les organes et les fonctions du corps fournissent de plus aussi à l'esprit humain le moyen d'agir et de produire ; ainsi, l'esprit qui domine dans l'Église crée aussi des organes de son activité. L'esprit vivant dans les fidèles et l'Église tiennent par conséquent ensemble, sont établis en même temps et sont inséparables, de sorte que, si nous avons dit ci-dessus que la vie commune des fidèles se compose des deux facteurs, c'était dans ce sens que ceux-ci ne peuvent être séparés que par un effort de la réflexion, mais jamais dans la vie. Il faut donc dire que la force active, communiquée aux fidèles par le Saint-Esprit, crée le corps visible de l'Église, et que l'Église visible conserve et supporte la force élevée qui lui est communiquée, et la communique à son tour. Elle n'est cependant pas pour cela une simple institution qui servirait constamment de moyen et de but. De l'idée d'une institution il ne

faut pas séparer celle de mécanisme ; mais l'Église est un organisme vivant (1).

Les primitives communautés chrétiennes.

Comme Jésus-Christ choisit dans le nombre de ses disciples les douze Apôtres chargés d'annoncer sa doctrine à tout l'univers et d'exercer une direction générale de ses fidèles, ainsi les Apôtres préposèrent aussi aux communautés qu'ils avaient fondées certains hommes pour les remplacer, afin que leur mission apostolique se perpétuât toujours. Jésus-Christ n'avait pas abandonné au hasard la manière dont sa doctrine serait annoncée, et les Apôtres ne l'y abandonnèrent pas non plus. Sans cette prédication régulière et bien organisée de l'Évangile, l'un ou l'autre, ou même plusieurs, eussent saisi quelque chose de l'Évangile et l'eussent transmis à d'autres, mais tout cela serait resté douteux, vague, faible et sans force ; des échos incertains de l'Évangile se seraient proprement perdus sur la terre. Mais par cette régularité, la prédication de la parole de Dieu reçut de la consistance, un sens précis, clair et déterminé ; il se réunit autour du même centre une foule de gens partageant les mêmes sentiments ; ils formèrent une masse qui s'opposa avec des forces concentrées à tout ce qui était contraire au christianisme, et qui par là était toujours instruite dans la parole de Dieu, *vivait* selon l'amour et combattait le paganisme avec des efforts réunis et dirigés vers le même but.

(1) *Einheit,* p. 178-179.

Que l'on se figure chaque chrétien isolé, et qu'on le conçoive aussi bon chrétien que possible, la doctrine chrétienne se serait montrée aussitôt sous mille formes différentes ; elle eût été assujettie à une foule de modifications et de désordres ; chez qui le païen eût-il pu apprendre ce que c'est que le christianisme, puisque les chrétiens eux-mêmes ne l'eussent pas su à proprement parler ? A qui celui qui avait encore besoin d'instruction eût-il dû s'adresser pour la recevoir? A qui s'adresser parmi le grand nombre de ceux qui professaient des opinions contraires ? Où eût-on pu apprendre ce que c'est que l'amour, ce qu'aucune parole, aucune écriture ne peut enseigner, si l'on ne l'avait pas remarqué dans la vie des chrétiens ? Mais comment les chrétiens auraient-ils pu représenter l'amour dans la vie, si on les suppose sans relation, séparés, même, et sans communauté, tout comme les païens ? Rien ne frappa plus les païens que la communauté des chrétiens. Mais comme, par le moyen des fonctions épiscopales, il se forma des communautés, le christianisme eut un certain dépôt, une objectivité, où l'individu pouvait se retrouver et se reconnaître, apprenait comment il devait vivre, c'est-à-dire, aimer, et considérer Dieu et le monde, pour être chrétien.

C'est ainsi qu'une unité et qu'un enseignement de l'unité de la doctrine devinrent possibles, et par là son autorité invincible fut fondée, laquelle, comme saint Augustin le dit très bien et avec beaucoup de profondeur, tient pour tout l'avenir la place des miracles, qui ont été opérés par Jésus-Christ et par

les premiers fondateurs de communautés, pour attirer à eux ceux qui n'avaient pas éprouvé en eux-mêmes la vérité du christianisme et qui ne pouvaient pas encore l'avoir éprouvée. Et en effet, la communauté chrétienne est un miracle perpétuel de l'Esprit divin, une preuve de son influence continuelle et immédiate, et la chose la plus étonnante pour tous ceux qui ne sont pas insensibles à tout ce qui est grand et sublime. On ne pouvait pas songer qu'on eût été instruit par les Saintes Écritures, supposé même que par elles-mêmes elles pussent produire cet effet. Elles se transmettaient elles-mêmes par le moyen des communautés, de même que la plupart des Épîtres sont adressées à de telles *communautés*. On ne pouvait pas songer à une tradition continue, simplement nécessaire pour prouver l'identité de la connaissance profonde de l'Église dans tous les moments de son existence, sans qu'il existât un enseignement déterminé, bien organisé et continuel ; car si le choix de ceux qui devaient annoncer l'Évangile, si la détermination de ce qui devait être annoncé, avaient été laissés au hasard, on eût obtenu pour résultat une différence et non une unité de doctrine ; on se fût trouvé au milieu d'un chaos d'idées, mais on n'eût pas eu ce que nous entendons par la tradition ; c'eût été à peine ce que quelques prétendues histoires des dogmes nous représentent comme ayant réellement été, et qu'y aurait-il de plus misérable ? Il y aurait eu tout au plus une quantité de sectes ou d'écoles, mais point d'Église, point d'unité de vie chrétienne, et nous saurions aussi peu ce que c'est que le chris-

tianisme qu'on l'aurait su à une époque quelconque depuis le temps des Apôtres. Nous chercherions tous après le christianisme comme après une chose réellement perdue, si toutefois il venait encore dans l'idée d'un homme de faire cette recherche. Ce n'est pas tant la personne des évêques comme tels, quand même on leur supposerait les plus grands talents pour instruire, que leur qualité d'être le centre de l'unité de tous, qui est le point capital (1).

L'évêque, expression de l'amour des chrétiens.

L'idée de l'évêque, telle qu'elle avait manifestement prévalu aux premiers siècles et telle qu'elle est dans l'essence même de l'Église catholique, doit être fixée de la manière suivante : *Tous les fidèles, aussitôt que le principe saint et organisateur se manifeste en eux, se sentent tellement entraînés les uns vers les autres et vers la réunion, que ces mouvements intérieurs ne cessent que lorsqu'ils se voient représentés par une image. L'évêque est donc la réunion visible des fidèles en un lieu déterminé ; il est l'amour personnifié des uns envers les autres, la manifestation et le point central vivant des sentiments chrétiens, tendant à l'unité ; et puisque ceux-ci peuvent être contemplés sans cesse dans l'évêque, il est l'expression de l'amour même des chrétiens, il est de plus le moyen de l'entretenir et de le conserver.* L'idée fondamentale que la réunion des chrétiens autour de l'évêque est l'expression de leur

(1) *Einheit*, p. 180-183.

amour réciproque domine partout dans saint Clément de Rome qui avait à calmer une communauté, dans saint Ignace qui craignait des divisions, dans saint Cyprien qui luttait contre des hommes superbes et ambitieux. C'est pour cette raison qu'on juge de la communauté des fidèles entre eux d'après leur union avec l'évêque : l'amour des fidèles pour Jésus-Christ est le modèle de cette union, et par conséquent cette union est le reflet et l'image de cet amour. Dans cet ordre d'idées, saint Ignace regarde l'évêque même comme l'antitype de Jésus-Christ et nomme les évêques ses remplaçants. L'évêque étant la personnification de l'amour qui règne dans la communauté, et le centre de tous, quiconque est uni à lui, est en communauté avec tous, et quiconque est séparé de lui, s'est soustrait à la communauté chrétienne de tous et est séparé de l'Église. Ce centre est par conséquent si nécessaire, que sans lui toute communauté serait inconcevable, et l'idée de l'Église se détermine sous la forme d'un peuple uni dans son évêque. Deux évêques dans une communauté sont donc aussi impossibles que deux chefs-lieux dans un district, de sorte que l'un des deux est nul. Puisque les sentiments chrétiens de tous se réunissent en lui comme dans le centre de tous, il les exprime aussi et il est leur organe. Un acte religieux commun est pour cette raison impossible sans lui ; il est le docteur public et ordinaire (ici se reproduit très bien l'idée fondamentale de l'Église ; qui pouvait mieux annoncer la vérité que l'image de l'amour ?); car la doctrine apostolique, annoncée à la communauté, se trouve dans sa plus

grande plénitude en lui ; il exprime les mouvements religieux de tous, sa prière à Dieu devant la communauté est la prière de tous. Puisque la communauté est dans lui et lui dans la communauté, on dit également que le pouvoir des clefs est donné à la communauté, et qu'il est donné à l'évêque ; le pouvoir, donné à l'Église par Dieu, est notamment exercé par l'évêque ; ce qui veut dire, uniquement, que le péché est pardonné par l'amour. Le péché sépare ; une réunion qui part du cœur renferme le pardon du péché : la réconciliation avec tous se fait dans l'évêque qui est l'image de l'amour de tous, et Jésus-Christ approuve et bénit ce qui se fait ainsi, ce qui se fait comme il faisait lui-même. Comme l'image de l'amour de la communauté, comme le plus beau produit de cet amour, il est le modèle de toutes les vertus chrétiennes (*I^re^ Épître de saint Pierre*, V, 1-3). Tous doivent élever les yeux vers lui, l'idéal, le modèle de la communauté et sa plus belle fleur, et celui qui a contemplé sa vie doit retourner plein d'enthousiasme pour Jésus-Christ. Ses discours sont un torrent de vie intérieure, ses actions manifestent des trésors inépuisables de la grâce divine. Il est pour cette raison le père, le fiancé de l'Église, l'organe de Jésus-Christ, qui vivifie tout et féconde tout.

Parce que l'évêque doit représenter l'amour de tous dans une image vivante, tous doivent, dans l'ancienne Église, être actifs dans son élection ; tous doivent attester qu'il surpasse tout le monde en amour pour Jésus-Christ, en vertu pour l'annoncer ; tous doivent voir en lui celui qui doit les unir tous, celui qui,

de même qu'il doit représenter l'amour de tous, doit aussi posséder l'amour de tous.

L'intention intérieure, le besoin extraordinaire qui font agir en cette circonstance la communauté pour se procurer un point central de son amour, n'ont rien d'humain, puisque l'homme en général n'est pas capable de produire cet amour ; c'est l'ouvrage du Saint-Esprit, et conséquemment les fonctions épiscopales le sont aussi. Les apôtres pouvaient par cela même instituer un évêque avant qu'il y eût quelque part de plus grandes communautés et sans attendre leur consentement, anticipant ainsi l'intention future des chrétiens de se réunir un jour, et afin que dorénavant on ne doutât plus que ces centres fussent la véritable expression de l'amour. A des chrétiens non accomplis, les fonctions épiscopales paraissent une *loi,* et la présence de l'évêque doit leur annoncer ce qu'ils deviendront et à quoi ils doivent viser, puisqu'ils aperçoivent dans l'évêque la perfection idéale de la communauté ; pour des chrétiens accomplis et qui sont sur le point de l'être, c'est-à-dire, ceux qui ont entièrement renoncé à l'égoïsme, l'évêque est une production libre de l'homme devenu *libre dans ses actions* par la grâce du Saint-Esprit. Dans l'élection d'un évêque, la communauté se surpasse, à proprement parler, elle-même ; en le produisant comme l'amour réciproque personnifié, elle se montre accomplie ; mais comme il doit encore lui servir de modèle et édifier en elle le royaume de Dieu, elle ne paraît tendre à la perfection que par son entremise ; toutefois, ni cette perfection, ni cette

tendance ne sont l'ouvrage de l'homme. Les fonctions de l'évêque sont nécessaires dans l'un et l'autre cas, et puisque dans les deux cas il est l'expression la plus parfaite du besoin que les chrétiens éprouvent de se réunir et de s'instruire et qu'il a déjà été institué par les Apôtres, il n'est pas au pouvoir de l'homme de changer cet organe du corps de Jésus-Christ (1).

Le laïque dans la primitive communauté.

On ne faisait nullement consister la dignité du chrétien en ce que l'ordre éternel de Dieu fût troublé dans l'Église, en ce que les organes de la communauté fussent anéantis, et que chaque fidèle fût abandonné à l'ambition, ce qui eût été le vrai moyen de détruire l'union avec Jésus-Christ, ainsi que la véritable dignité du chrétien. — La différence donc entre le clerc et le laïque, à parler rigoureusement et à prendre la chose dans son essence, se réduit à ceci : C'est une différence établie par le Saint-Esprit entre les dons de l'Église. Il est nécessaire d'avoir entre les fidèles une union qui ne s'obtient que par des organes et par des membres, union à laquelle cette diversité des dons est étroitement liée ; ce n'est que par l'accession du chrétien à l'ensemble de cette communauté, ce n'est, par conséquent, que grâce au maintien de ces organes, que la véritable dignité du chrétien est garantie. Le maintien de ces organes est l'acte le

(1) *Einheit*, p. 187-193.

plus libre du chrétien, parce qu'il a lieu par l'amour ; et l'amour est le produit de l'action la plus libre du fidèle (parce qu'ici toute ambition est écartée) ; dès lors la liberté la plus pure est nécessairement sauvegardée, et l'existence de l'Église est la représentation vivante de la liberté des enfants de Dieu qui y règne (1).

Changements qui s'introduisirent dans les rapports entre les évêques et la communauté.

Ces rapports entre l'évêque et la communauté, qui appartiennent aux premiers siècles de l'Église, durent nécessairement changer beaucoup à mesure que le caractère des membres des communautés subit lui-même de grands changements. Les premiers chrétiens sentant le besoin le plus pressant de la rédemption, s'étaient tournés vers le christianisme ; les choses changèrent bientôt. Il y eut, par la suite, des chrétiens de naissance qui restèrent néanmoins complètement étrangers au christianisme et dans lesquels il fallut encore exciter ce besoin, après qu'ils étaient déjà unis à l'Église. Plusieurs se faisaient chrétiens avec des intentions impures ; d'autres avaient saisi le christianisme plutôt au moyen de leur esprit que de leur cœur ; d'autres encore, touchés momentanément, en avaient trop fait une affaire de sentiment, pour que leur démarche fût accompagnée d'une réforme complète de l'homme ; il arriva des temps d'une longue paix, dans

(1) *Einheit*, p. 197.

lesquels les chrétiens se relâchèrent et succombèrent à des jouissances sensuelles. Lorsqu'après cette paix, il y eut de nouvelles persécutions, la plupart des chrétiens se montrèrent tels qu'ils étaient. Saint Cyprien dépeint la conduite de sa communauté en termes tels qu'on ne pouvait plus dire de pareils chrétiens qu'ils étaient un cœur et un sentiment ; car là où domine la sensualité, se trouvent la séparation et la ruine ; maintenant l'évêque ne provenait plus de la plus grande activité de l'amour qui enflamme et unit tous les fidèles ; il se trouvait de plus en plus dans le même rapport à l'égard de la communauté, dans lequel la loi se trouve à l'égard de l'homme, chez qui l'intention n'a ni vertu ni sainteté. La loi ordonne maintenant ce qui contrarie l'homme; l'évêque fut bientôt réduit à la nécessité de faire connaître les dispositions réciproques qui devaient unir entre eux les chrétiens, et de travailler à ce que ces dispositions se réalisassent, bien plutôt qu'il n'eût pu, par le fait seul de son existence, indiquer et symboliser la présence antérieure, dans l'âme des chrétiens, de ces dispositions d'amour et de pureté. La communauté et l'évêque se séparèrent dès lors de jour en jour davantage, et se montrèrent en quelque sorte comme visant à des choses différentes ; il devait annoncer le christianisme à ceux qui voulaient seulement devenir chrétiens ; dans des temps plus heureux, plus saints, il avait été regardé comme l'image commune de tous, afin que maintenant il s'adressât de nouveau à tous, afin qu'il fût l'image parlante du premier amour qu'on avait abandonné, afin

qu'il ne laissât pas se perdre les mêmes sentiments et qu'il produisît de nouveau les dispositions dont l'épiscopat était lui-même sorti. Il paraît désormais agir, souvent, *sans* et *contre* la volonté de la majorité de la communauté ; la petite élite des fidèles, seule, se range de son côté, et il devait agir ainsi, si l'on ne voulait pas voir en souffrance l'intérêt du christianisme, l'ordre et la discipline, si l'on ne voulait pas les voir anéantis. Qu'on examine seulement la situation de saint Cyprien à l'égard de sa communauté : il est en contestation à cause de ceux qui étaient tombés durant la persécution ; il est en pleine lutte contre l'orgueil de ceux qui avaient confessé la foi. L'histoire du monde ne cite aucune époque, aucun état particulier, dont la constitution aurait existé antérieurement aux usages populaires répondant à cette constitution ; les coutumes ont toujours donné lieu aux constitutions. Comment l'histoire peut-elle donc raisonnablement dire que c'est l'orgueil et l'ambition des évêques qui ont changé leurs rapports avec le peuple ? Ce ne sont pas les évêques qui se sont élevés, mais c'est le peuple qui est tombé, et c'est de cette sorte que ceux-là ont dû nécessairement paraître placés plus haut et plus puissants qu'auparavant (1).

L'union métropolitaine, expression de l'esprit.

Dans chaque communauté un peu importante, l'évêque, d'après l'institution apostolique, formait le

(1) *Einheit,* p. 199-201.

point central commun ; il était chargé, de concert avec le presbytère, de l'instruction ordinaire et de la direction de la communauté, de sorte néanmoins que toute la communauté prenait part, selon l'opinion et l'histoire des premiers siècles de l'Église, aux délibérations qui la concernaient ; les communautés métropolitaines comprenaient aussi un nombre plus ou moins grand de communautés rurales ; et celles-ci, instruites en général dans le christianisme par les communautés métropolitaines, assistaient aux assemblées religieuses de la métropole, ou bien obtenaient de l'évêque métropolitain un prêtre qui, après les offices, retournait en ville, ou qui y résidait continuellement, qui conséquemment formait aussi leur point central. Mais ces délimitations entre les chrétiens ne sont qu'accidentelles ; le Saint-Esprit, qui a formé au milieu d'eux une vie commune, est dans tous le même, et comme il s'y est préparé un organe, par lequel il s'est manifesté comme principe organisateur et unitif, il devait, considérant les dites limites comme nulles pour lui, unir à ces communautés celles qui se trouvaient au delà de ces limites, et l'union qui en est résultée de cette sorte, devait de son propre mouvement se donner à son tour un organe, par lequel elle parvenait à une claire connaissance d'elle-même, et par les fonctions et l'activité duquel elle alimentait et développait sa propre vie. Comme les fidèles, unis entre eux par la proximité de leurs demeures, étaient aussi dans la relation chrétienne la plus intime, il était naturel que les synodes diocésains eussent aussi

des rapports plus intimes ensemble. L'esprit organisateur intérieur du christianisme, qui ne sait pas ce que c'est que séparer et isoler, est donc le vrai fondement de l'union métropolitaine ; c'est de l'intérieur que s'organisa véritablement le corps de l'Église, comme la mise en acte d'une virtualité intérieure active, et non point du dehors, à la manière des pierres et de toutes les masses inorganiques, privées de vie, d'esprit et de force, à la condition desquelles l'Église est ravalée par ceux qui ne savent trouver que des causes extérieures et accidentelles pour pouvoir se rendre compte de sa formation. On ne pourra donc pas dire que si l'organisation métropolitaine est née, c'est à cause des nombreuses transactions commerciales qui existaient entre les petites et les grandes villes, ou bien à cause du privilège qu'avaient ces dernières d'être ordinairement les métropoles civiles, ou bien encore parce qu'elles étaient le point de départ d'où le christianisme rayonnait dans les villes de province : *tous ces rapports ne déterminaient que le point de réunion, et nullement la réunion elle-même.*

La réunion, instinctive jusqu'ici, était devenue évidente par la fixation d'un point central commun. Comme la sublime connaissance du christianisme, aussitôt qu'elle s'éveille en nous et qu'elle devient évidente, agit en tout sens, pénètre toutes les fonctions de l'esprit et les développe harmoniquement, il en est de même ici. Dès que l'union de plusieurs églises épiscopales était manifestée comme telle, par la production d'un organe défini, ce tout supérieur

s'emparait de toutes les parties et les organisait d'une manière aussi uniforme que possible : leur vie était une véritable vie commune et elles se considéraient comme les membres d'un même corps (1).

L'Église ne conçut pleinement Jésus que le jour où, à Nicée, elle fut pleinement unie.

Considérons de nouveau ici la grandeur à laquelle l'Église élève ses enfants. Comment se développa-t-elle elle-même ? En suivant l'impulsion du Saint-Esprit et en renversant les obstacles de la chair. Elle communiqua cette grandeur aux siens ; de sorte que, délivrés entièrement du poids de l'esprit de ce monde, ils se réunirent librement dans le Seigneur Jésus-Christ en un tout, ce qui est offensant et incompréhensible pour les enfants de ce monde ; l'ouvrage n'est pas de ce monde ; et ils s'unirent si étroitement qu'ils mirent courageusement leur union dans tout son jour. Alors, ils éprouvèrent et virent ce qu'ils n'avaient pas encore vu aussi purement et aussi clairement, à savoir : que Jésus-Christ est le vrai Dieu de toute éternité, qu'il est de la même substance que son Père. Car c'est ainsi qu'il faut s'expliquer ce fait que peu de temps après l'époque de saint Cyprien, où l'unité de l'Église se montre dans son plus grand éclat, la divinité de Jésus-Christ fut reconnue de la manière la plus complète au concile de Nicée, où, pour la première fois, tous les fidèles étaient réunis dans la personne de leurs images d'amour.

(1) *Einheit*, p. 203-205.

Maintenant, ils étaient capables de reconnaître Jésus-Christ dans toute sa grandeur, après qu'ils étaient devenus assez grands eux-mêmes. Oh ! soyons toujours grands et libres, aimons toujours et conservons l'unité de l'esprit par les liens de paix ; alors la grandeur de Jésus-Christ ne nous échappe pas, car nos yeux sont purs et peuvent le contempler dans toute sa pureté (1).

La constitution de l'Église n'est qu'une incarnation de l'amour.

Toute la constitution de l'Église n'est donc autre chose que l'amour incarné, l' « antitype » de chaque évêque dans son diocèse ; elle est donc, d'une part, l'expression des mouvements intérieurs des fidèles dirigés vers l'union, d'autre part, une action inverse sur leur union, pour la fixer elle-même et pour la conserver dans sa pureté et dans sa force. L'Église elle-même est la réconciliation qui s'est réalisée par l'entremise de Jésus-Christ entre les hommes et Dieu, qui, par cela même, sont réconciliés avec eux-mêmes par l'entremise de Jésus-Christ, et qui, par amour pour lui, forment aussi bien une unité avec lui qu'ils en forment une entre eux-mêmes. Voilà l'essence intérieure de l'Église catholique ; l'épiscopat, la constitution de l'Église, ne sont que la représentation extérieure de cette essence, non l'essence elle-même ; il faut toujours insister sur cette différence. L'unité extérieure de l'épiscopat est une émanation de cette unité inté-

(1) *Einheit*, p. 223-224.

rieure. Mais comme on a déjà souvent représenté la morale comme une jurisprudence, ainsi a-t-on transporté cette erreur dans la conception de l'épiscopat ; de cette façon il est impossible de le comprendre. — La constitution de l'Église est par conséquent aussi la concentration de l'amour pour agir dans toute sa force sur les différents membres du grand corps uni par l'amour, pour agir contre l'esprit de ce monde.

Elle est donc entièrement pénétrée, dans son activité essentielle, de la grande idée de saint Paul : « ce n'est pas que nous voulions dominer sur votre foi, nous voulons au contraire coopérer à votre bonheur. » Et plusieurs de ceux qui se laissèrent égarer par le schisme de Novatien eurent une grande part à ce bonheur. Après que toute l'Église eut travaillé à ramener les apostats, nommément à Rome où ils s'étaient déjà donné un évêque comme une expression de leur séparation spirituelle, voici quel en fut le résultat : « Ils demandent pardon, dit saint Corneille, évêque de Rome, dans une lettre adressée à saint Cyprien ; ils veulent offrir à Dieu un cœur pur et innocent, suivant l'Évangile qui dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils contempleront Dieu. » (Remarquez encore ici comment on jugeait du motif de la séparation ; elle provient du péché, parce qu'on demande pardon, et d'un cœur impur, parce qu'on veut désormais avoir un cœur pur.) « On fit connaître ceci au peuple, dit-il ensuite, afin qu'il vît rentrer dans l'Église ceux qu'on avait eu la douleur de voir égarés si longtemps hors de son sein. Il y eut un grand concours de frères. Toutes les

voix se réunirent pour rendre des actions de grâces à Dieu ; la joie du cœur arracha des larmes à tout le monde ; on s'embrassa comme si l'on venait de sortir de prison. Nous savons, disaient-ils, que Corneille, évêque de la sainte Église catholique, nous a été donné par Dieu le Tout-Puissant et par Notre-Seigneur Jésus-Christ. Nous confessons nos erreurs. Nous avons été trompés. Nous avons été déçus par des hommes trompeurs, perfides, car quoique nous eussions l'air d'avoir des relations avec des schismatiques et des hérétiques, notre cœur était toujours sincèrement attaché à l'Église. Nous savons qu'il est un Dieu, un Christ, que nous reconnaissons, et un Saint-Esprit ; qu'il doit y avoir *un* évêque (comme représentant de l'unité intérieure) dans toute église catholique. » Ce bonheur de la communauté romaine fut bientôt suivi d'un semblable dans toutes les parties de l'Église. « Sachez maintenant, cher frère, dit saint Denys d'Alexandrie dans une lettre adressée à saint Étienne de Rome, que toutes les Églises, autrefois divisées, se sont réunies en Orient et encore plus loin. Tous les évêques ont la même opinion et se réjouissent extraordinairement de cette paix inattendue. (Il cite ensuite les Églises de la Syrie, de la Palestine, de la Phénicie, de l'Asie-Mineure et d'autres), et continue ainsi : « En un mot, tous sont extasiés partout et louent Dieu à cause de l'unité et l'amour du prochain. » Eh bien ! ce sont là des réjouissances catholiques. Les chrétiens ne se réjouissaient pas à cause de la séparation ; celle-ci au contraire leur causait de la douleur ; mais lorsque l'unité

saisissait les cœurs et les esprits, alors la joie retentissait dans toute l'Église. Nous devons le répéter ici : L'union des membres égarés avec les autres montra aux premiers le véritable chemin : ils ne purent résister à l'amour qui agissait sur eux ; la lumière de l'esprit s'allumait à la flamme de l'amour, et l'erreur se dissipait avec le péché. — Combien ces pensées profondes de saint Paul (Éphes., IV, 11-16) doivent, si je ne me trompe, devenir claires maintenant : « *Lui-même a donc donné à son Église quelques-uns pour être Apôtres, d'autres pour être prophètes, d'autres pour être évangélistes, d'autres pour être pasteurs ou docteurs ; afin que les uns et les autres travaillent à la perfection des saints, aux fonctions de leur ministère, à l'édification du corps de Jésus-Christ, jusqu'à ce que nous parvenions tous à l'unité d'une même foi et d'une même connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'un homme parfait, à la mesure de l'âge et de la plénitude selon laquelle Jésus-Christ doit être formé en nous ; afin que nous ne soyons plus comme des enfants, comme des personnes flottantes, et qui se laissent emporter à tous les vents des opinions humaines, par la tromperie des hommes, et par l'adresse qu'ils ont à nous engager artificieusement dans l'erreur ; mais que, pratiquant la vérité dans la charité, nous croissions en toutes choses dans Jésus-Christ, qui est notre chef et notre tête. C'est par lui que tout le corps, joint et uni avec une si juste proportion, selon la fonction propre à chacun des membres, développe le corps tout entier, et achève l'édifice par la charité.* » Nous sommes revenus ici au point

d'où nous sommes partis : nous trouvons Jésus-Christ et restons dans la vérité si nous restons dans l'amour, dans l'unité, dans la communauté. Nous n'obtenons la vraie indépendance, d'après saint Paul et d'après l'Église organisée selon son esprit qui a été éclairé par Jésus-Christ, que dans l'Église et que comme membres de cette grande communauté; là, dit Paul, nous sommes des *hommes ;* hors de là et dans la séparation, nous sommes des enfants, à la merci de tout souffle de doctrine humaine et abandonnés à nos propres folies et à celles d'autrui (1).

Moehler, au terme du livre, étudie l'institution de la primatie papale (voir à ce sujet notre préface), et conclut : Deux extrêmes sont possibles dans la vie de l'Eglise ; ils s'appellent l'un et l'autre égoïsme, ils existent quand *chacun* veut être tout ou quand *un seul* veut être tout : dans le dernier cas, le lien de l'unité devient si étroit et l'amour si ardent qu'on risque d'étouffer ; dans le premier cas, tout se dissout tellement et devient si froid qu'on risque de geler ; un égoïsme engendre l'autre, mais ni un seul ni chacun ne doit vouloir être tout ; tous seulement peuvent être tout, et l'unité de tous peut seulement former un tout (2).

(1) *Einheit*, p. 225-228.

(2) *Einheit*, p. 246.

DEUXIÈME PARTIE

LA SYMBOLIQUE (1832)
Et la Défense de la Symbolique (1834).

CHAPITRE PREMIER

Méthode et Plan.

Comment ce fut à l'imitation des protestants que Moehler eut l'idée d'écrire une Symbolique.

Moehler explique que la première idée de ce livre lui fut suggérée par les protestants eux-mêmes. Depuis longtemps, dit-il en substance, les protestants donnent, dans presque toutes les universités d'Allemagne, des cours sur les contrariétés doctrinales qui divisent l'Europe chrétienne. Nous avons toujours approuvé ce genre d'enseignement, et nous conçûmes le dessein de le transporter dans le domaine catholique...

Personne n'a exposé les nouveautés du XVI^e^ siècle dans leur connexité réciproque, avec une logique rigoureuse, scientifiquement, philosophiquement. Voilà pourquoi nous avons cru, par ce livre, combler une lacune très sensible (1).

(1) *Symbolik*, p. VI-VII.

Moehler espère que la Symbolique ramènera la tolérance.

L'intolérance résulte d'une connaissance insuffisante.

Un autre but de la *Symbolique*, continue Moehler, c'est de ramener la tolérance entre les confessions chrétiennes.

Plusieurs croient que la controverse ne repose que sur des points de peu d'importance, et n'a pas ses racines dans le centre du christianisme. Cette fausse appréciation ne conduit qu'à un mépris réciproque ; car deux antagonistes qui se combattent sans comprendre la nécessité de la lutte, doivent se mépriser réciproquement, puis ils en viennent à se mépriser eux-mêmes ; ils s'attaquent dans leur emportement avec toutes les armes qui leur tombent sous la main, ils prennent les injures qu'ils se prodiguent pour le zèle de la vérité. Il arrive aussi que, dans l'emportement de la passion, quelquefois par ignorance, on prête à son adversaire des torts qu'il n'a point, des erreurs qu'il n'enseigne point, nouvelle source de colère ; car rien n'irrite comme une inculpation mal fondée. Si nous en croyons les protestants, la superstition, la haine des lumières, le servilisme sont les seuls appuis du catholicisme ; et d'après certains catholiques, l'orgueil, l'amour de l'indépendance, la soif des richesses, l'ardeur effrénée de la licence, les passions les plus abjectes ont seules donné le jour au protestantisme. Malheureusement il est partout des hommes qui sacrifient les intérêts les plus sacrés sur l'autel de l'avarice, de la cupidité, de l'ambition ; mais asseoir les églises chrétiennes sur de pareilles bases, c'est faire preuve d'un esprit singulièrement étroit. Il importe d'écarter ces préventions qui enveniment la haine, de remettre en lumière les doctrines qui ont divisé

les chrétiens, de circonscrire nettement le champ de la controverse. C'est ainsi, seulement, que peut se développer le plan que, dans une rupture si douloureuse, s'est proposé la Providence.

Moehler, au terme de cette introduction, formule enfin pour la première fois son idée favorite sur le contraste entre l'orthodoxie protestante et le rationalisme et sur l'attitude du catholicisme entre ces deux extrêmes (1) : voir ci-dessus notre préface, p. 38-39.

Sources et méthodes de la « Symbolique ». — Règles différentes pour la consultation des auteurs catholiques et des auteurs protestants. — Confusion commise par le protestantisme entre les vérités universelles de l'Église et les opinions des théologiens.

Où la *Symbolique* doit-elle trouver ses matériaux ? dans les symboles des différentes églises, et c'est de là qu'elle tient son nom. Cependant elle ne négligera pas d'autres écrits qui peuvent donner des éclaircissements sur le dogme, et faire pénétrer dans l'esprit des confessions. L'auteur pourrait donc citer les liturgies, les prières, les hymnes en usage dans le culte public, car il y a là pour ainsi dire autant de témoins de la doctrine ; mais il ne doit les consulter qu'avec une grande circonspection, n'oubliant jamais que le sentiment, la reconnaissance et la poésie ont un langage particulier, qui ne se laisse pas toujours

(1) *Symbolik*, p. VIII-XII.

enchaîner par les lois de la précision théologique. Aussi n'avons-nous allégué aucun hymne des églises protestantes, quoique plusieurs expriment le dogme avec la plus rigoureuse exactitude et qu'on puisse en tirer de grands avantages. Nous avons usé de la même réserve à l'égard des prières et des liturgies reçues dans l'Église catholique.

Les écrits particuliers des Réformateurs ont la plus grande importance pour la symbolique ; et l'on doit les consulter dans toutes les questions, si l'on veut saisir le protestantisme dans son véritable jour et l'apprécier à sa juste valeur. De même les ouvrages des théologiens catholiques reconnus pour leur orthodoxie, mais avant tout l'histoire du concile de Trente, fournissent des éclaircissements précieux sur notre symbole.

Cependant il ne faut pas confondre les sentiments d'un ou de plusieurs docteurs avec la croyance de leur église. Cette règle doit être observée même à l'égard des Réformateurs, de telle sorte que l'on ne présente jamais, comme doctrine protestante, les opinions qui se trouvent à la vérité dans leurs écrits, mais qui n'ont pas reçu une sanction formelle et publique.

Au surplus, les ouvrages catholiques ne doivent pas être consultés de la même manière que ceux des auteurs de la Réforme.

Les apôtres du XVI^e^ siècle ont, avec la doctrine de leurs partisans, de tout autres rapports que les docteurs catholiques avec l'enseignement de leur Eglise. Luther, Zwingle et Calvin sont les auteurs des opi-

nions reçues parmi les leurs. Comme toutes les croyances qui donnent à la Réforme une vie particulière ont été, dans leur forme primitive, filles de Luther ; comme ses disciples tiennent l'existence de sa pensée, c'est en lui que nous devons chercher l'intelligence de leurs principes religieux. Les impressions particulières qui lui firent concevoir ses doctrines ou qui du moins en accompagnèrent la naissance, les vues générales dans lesquelles il les coordonna les unes avec les autres pour n'en faire qu'un vivant faisceau, les aperçus philosophiques ou les considérations morales qui lui fournissaient des preuves pour les appuyer, en un mot l'élaboration intérieure de son système, tout cela est d'un haut intérêt pour qui veut saisir la clef du protestantisme, en pénétrer la nature, en suivre les principes jusqu'à leurs dernières conséquences. Ses disciples se contentèrent, régulièrement, des résultats de ce travail d'élaboration par lequel s'était formé leur dogme ; ils séparèrent ces résultats de leur base vivante, de leur fondement profond, et les rendirent, par là, le plus souvent, incompréhensibles à la science. La science doit rétablir le lien entre l'édifice et ses fondements, et, pour cela, très sérieusement consulter les écrits de l'architecte de la Réforme et jusqu'à certain point ceux de ses collaborateurs.

Les docteurs catholiques se trouvent dans une tout autre position. Comme ils n'ont pas créé les vérités qu'ils prouvent, qu'ils développent, qu'ils commentent, nous devons distinguer leurs opinions particulières du dogme universel enseigné par Jésus-Christ,

transmis par les apôtres et défini par l'Église ; car, de même que ce dogme existait avant eux, il reste indépendant de leur interprétation. Cette distinction entre le particulier et le général suppose, quoi ? une église fortement constituée et en même temps fondée sur la tradition. Aussi les catholiques admettent-ils cette distinction dans toute sa rigueur ; ils l'admettent nécessairement, car l'unité dans l'essence de l'Église n'est pas l'uniformité. L'activité individuelle, dans la spéculation comme dans la pratique, n'a de bornes que celles qu'elle trouve dans les vérités universelles ; tant qu'elle ne menace ni de les ébranler ni de les détruire, un libre champ doit être laissé à ses efforts.

Ces principes, fondés sur la nature même du christianisme, ont été reconnus dans tous les temps et tous les lieux parmi les catholiques. Pourquoi donc les protestants nous reprochent-ils d'avoir sur plusieurs questions des sentiments opposés et même contradictoires, comme si cette diversité n'était pas nécessaire dans toute science ? Pourquoi veulent-ils à toute force attribuer à l'Église universelle les opinions particulières de ses membres, comme si tel ou tel docteur lui avait donné l'existence ? Ne serait-ce donc pas méconnaître l'essence du catholicisme que de présenter, comme faisant partie de la foi, la doctrine de saint Augustin sur le péché originel, la théorie de saint Anselme sur la rédemption, ou les conceptions philosophiques de Günther sur ces mêmes dogmes ? Ce sont là sans doute de louables travaux, de profondes spéculations propres à faire concevoir la vérité révélée, qui seule oblige tous les

chrétiens ; mais on voit facilement qu'il serait absurde de les confondre avec la doctrine de l'Église (1).

Comment, dans le protestantisme, cette confusion s'explique.

Qui ne voit qu'il est impossible aux protestants de faire parmi eux une semblable distinction ? Comme tout leur système ne repose que sur des opinions particulières élevées au rang de vérités universelles, comme la manière dont les Réformateurs concevaient telle ou telle doctrine a été proclamée article de foi parmi leurs disciples, le protestantisme s'est senti, dans tous les temps, invinciblement entraîné à confondre l'individuel avec le général. La raison, le *moi* de Luther était, à son avis, le centre autour duquel devait se réunir toute l'humanité ; il se fit l'homme universel en qui tous devaient trouver leur modèle ; tranchons le mot, il se mit à la place de Jésus-Christ, car Jésus-Christ seul représente l'humanité comme son chef, et il n'a conféré qu'à l'Église le privilège de le représenter lui-même.

Après avoir fait bien des faux pas sur ce terrain, les protestants sont tombés dans l'excès contraire. A l'heure qu'il est, non seulement on tolère dans la Réforme toutes les opinions individuelles qui viennent s'ajouter au dogme ; mais tous les dogmes chrétiens ne sont plus que des opinions qu'on doit tolé-

(1) *Symbolik*, p. 6-9.

rer, parce qu'ils répondent encore aux besoins de quelques individus. Si donc Luther éleva ses vues personnelles à la dignité de vérités générales, voici qu'on rabaisse le général au niveau du particulier, de sorte que l'on ne peut plus rétablir le vrai rapport entre l'un et l'autre. Par une conséquence rigoureuse, chaque protestant, dans un cercle qui s'élargit sans cesse, se considère comme le représentant de l'humanité délivrée de l'erreur, et partant comme un Christ en petit. Toutefois, pour pallier un peu l'absurdité de cette prétention, on a inventé l'expédient de laisser à chacun ce qui lui appartient, c'est-à-dire on a permis à chaque protestant d'être son propre sauveur, de se représenter lui-même. Dès lors plus de véritable Christ, car il n'y a plus de Sauveur de l'humanité du moment où tous se sauvent eux-mêmes (1).

Comment cette confusion est à la source des attaques du protestantisme contre le catholicisme.

Moehler explique que l'évangélisme du XVI^e^ siècle dut son origine et ses progrès, d'une part à son opposition contre les abus qui n'existaient que trop parmi les catholiques, d'autre part à ses attaques contre quelques systèmes dogmatiques qui avaient obtenu faveur dans l'école. L'Église a toujours combattu les abus, avant comme après la Réforme, et nous avons vu qu'on ne peut sans injustice lui attribuer les opinions particulières de ses mem-

(1) *Symbolik*, p. 10-11.

bres. Cependant les Réformateurs s'imaginèrent que ces abus et que ces systèmes formaient son essence même. De ce moment, ils grossirent les abus sans mesure, et poussèrent certaines opinions des scolastiques jusqu'à l'extrême.

Le protestantisme ne fût pas né s'il eût consenti à faire la distinction du général et du particulier et à n'attribuer au catholicisme que les dogmes universels : son existence, s'il y consentait aujourd'hui, serait singulièrement compromise (1).

Caractéristique des premiers écrits de la Réforme.

Luther est très changeant dans ses opinions ; souvent il se contredit, jouet d'affections passagères et d'impressions du moment. Il aime les exagérations, les termes énergiques, sous lesquels on ne découvre pas sans peine sa véritable doctrine. Le meilleur parti, c'est d'étudier le ton général qui domine dans ses ouvrages et de ne jamais regarder un texte isolé comme décisif, mais de consulter toujours un passage d'une certaine étendue.

Mélanchthon offre moins de difficultés. Sans doute il surpasse Luther lui-même dans l'art de se contredire ; mais ses variations nombreuses, bien loin d'obscurcir la doctrine protestante, la font ressortir dans une plus vive lumière. Expliquons-nous. La vie de ce Réformateur se divise en deux parties. Dans la première, jeune encore, étranger aux études théologiques, car la littérature avait été jusqu'alors l'unique

(1) *Symbolik*, p. 11-12.

objet de ses veilles, il se laissa tellement dominer par Luther, qu'il admit toutes ses opinions sans réserve ; c'est à cette époque que se rapporte la première édition de ses *Lieux théologiques*. Plus tard, quand le temps eut mûri son talent et que l'étude de la théologie eut apporté plus de jour dans ses idées, il aperçut les erreurs dans lesquelles il avait été conduit. Dès lors il se retrancha de plus en plus en lui-même ; mais comme des influences étrangères l'avaient maîtrisé dans sa jeunesse, il ne put jamais se former une conviction indépendante, un sentiment à lui. Il flottait désormais entre le catholicisme et le luthéranisme, le luthéranisme et le calvinisme. Aussi, nous fondant d'ailleurs sur l'opposition que rencontra le *Corpus Philippicum,* nous ne nous servirons que des *Lieux théologiques,* première édition (1).

Les écrits de Zwingle et de Calvin ne présentent pas de difficultés : les premiers n'ont pour la plupart qu'une valeur purement historique, et le Réformateur de Genève est toujours semblable à lui-même (2).

Le plan de l'ouvrage.

Moehler constate, dès le début, que la controverse entre le catholicisme et le protestantisme s'étend à

(1) Le *Corpus Philippicum* est une collection des principaux ouvrages de Philippe Mélanchthon. Cette collection avait été faite par ses disciples, professeurs à Wittenberg. Comme elle ne renfermait que les écrits publiés dans les dernières années du Réformateur, elle fut rejetée par les luthériens rigides, et notamment par les professeurs de Iéna. *(Note du traducteur Lachat.)*

(2) *Symbolik,* p. 12-13.

toutes les questions qui intéressent l'homme et l'humanité, du berceau à la tombe.

A l'origine, explique-t-il, les partis en présence n'avaient pas conscience d'un aussi complet antagonisme ; ils y furent amenés par les nécessités du combat. Pas plus en religion qu'en politique, les révolutionnaires ne procèdent d'après un plan de campagne arrêté d'avance ; descendant le cours des faits, ils ne développent que progressivement, sous la loi de la réalité, les conséquences de leurs principes, et la logique les pousse toujours au delà du but qu'ils s'étaient proposé. Au commencement de la Réforme, l'insurrection dressa sa tente, non pas aux deux extrémités du christianisme, mais au centre qui domine tout : elle n'inscrivit point sur son drapeau la question secondaire du purgatoire, ou autres questions secondaires ; mais elle demanda : Comment l'homme, après la dégradation primitive, est-il restauré dans le fond de son être ? comment le fils d'Adam, pécheur dans son origine, recouvre-t-il la justice et la sainteté ? En un mot, la doctrine fondamentale de la justification, tel fut le terrain sur lequel s'engagea le conflit. De ce point central, l'attaque se dirigea comme d'elle-même vers la périphérie : on avait changé le principe, il fallut nécessairement en modifier les conséquences ; on avait sapé la base de l'édifice, il fallut reconstruire de fond en comble. Mieux un corps de doctrine est relié comme en un seul faisceau, plus il y a d'ordre et d'harmonie dans ses éléments, plus il est ébranlé profondément dès qu'on déplace une idée fondamentale ; tout le monde comprendra donc que, le catholicisme une fois attaqué dans son centre, on ait été forcé de combattre successivement une foule de vérités dont on avait à peine pressenti l'affinité avec le dogme contesté dans le principe.

Mœhler se rend compte que son exposition provoque-

rait bien plus vivement, dans le début, l'intérêt du lecteur, s'il le plaçait tout d'abord au point culminant du combat pour lui faire voir d'un seul coup d'œil tout le terrain qu'il occupe. Mais les contradictions entre les deux doctrines se discerneront d'une façon plus claire et plus intelligible si, au lieu de nous placer au centre du christianisme, nous partons d'une de ses extrémités, prenant l'homme à sa naissance pour le considérer dans toutes les phases de sa vie jusqu'au delà du tombeau.

Ainsi, après avoir abordé l'état du premier homme dans le paradis terrestre, sa prévarication et les suites désastreuses pour ses descendants, Moehler entrera dans le cœur de la controverse en arrivant à la justification. Puis il fera voir l'influence que le catholicisme et le protestantisme exercent sur la vie intérieure du fidèle restauré dans son être spirituel. Ces considérations le mèneront directement à l'église terrestre, et il finira par l'église de l'autre monde, et par les rapports qui unissent entre elles ces deux églises (1).

(1) *Symbolik,* p. 25-27.

CHAPITRE II

L'état primitif de l'homme.

C'est par la révélation que les Pères le connaissent, et en prenant pour point de départ l'homme renouvelé en Jésus.

Quelle était la condition de notre premier père avant sa chute? La révélation peut seule résoudre cette question. L'enfant d'Adam, séparé de Dieu par la faute, est pour ainsi dire étranger à lui-même ; il ne sait avec certitude, ni ce qu'il fut dans sa condition première, ni ce qu'il est dans sa condition présente. S'il veut comprendre son origine, il doit fixer ses regards sur l'homme renouvelé en Jésus-Christ : car sa réhabilitation n'est que son rétablissement dans l'état primitif. La connaissance de ce que le Sauveur nous a rendu, révèle donc ce qui nous fut donné dans le commencement (1).

(1) *Symbolik*, p. 27.

Les affirmations de la foi catholique.

Moehler explique que, d'après le concile de Trente, Adam, considéré dans la plus noble partie de son être, était l'*image de Dieu*, c'est-à-dire une créature douée de raison et de liberté, capable de connaître et d'aimer son divin Auteur. Si cette prérogative lui fut commune avec tout le genre humain, ce fut, en revanche, un caractère spécial de notre premier père, d'être *juste et saint*, en d'autres termes pleinement agréable à Dieu ; car en lui, pour parler avec l'École, les sens obéissaient à la raison et celle-ci à Dieu, si bien qu'il vivait dans une harmonie parfaite avec lui-même et avec le Ciel. C'est cet heureux état de l'homme dans le paradis terrestre que les anciens théologiens désignent sous le nom de *justice originelle*.

Empêchant que Dieu ne soit considéré comme la cause du mal, cette doctrine maintient l'idée de la sainteté du Dieu créateur ; enseignant que l'homme a goûté l'innocence et le bonheur dans ses premiers jours, qu'ainsi son propre péché l'a seul jeté dans le mal et dans l'infortune, elle affermit, d'autre part, l'idée d'une rédemption purement gratuite, dogme fondamental du christianisme (1).

Les interprétations de la théologie catholique.

Moehler explique que, d'après les scolastiques, la justice originelle n'est point l'œuvre des facultés naturelles de l'homme, mais l'effet d'une action surnaturelle de Dieu

(1) *Symbolik*, p. 27-28. Moehler, dans les *Neue Untersuchungen*, cite comme document au sujet de cette doctrine, saint François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, I, 1, 16.

sur l'homme, l'œuvre de la grâce. Il n'y a que Dieu qui soit juste et saint par essence, et c'est pourquoi il est tel invariablement et éternellement. Si l'homme avait été juste par essence, il eût été tel nécessairement et à jamais ; dans cette supposition, non seulement il serait sans péché, mais encore il serait impeccable. Ainsi, la justice, la sainteté, s'est trouvée dans Adam à titre d'accident, de qualité ajoutée à une substance permanente. Quand nous disons que l'image divine n'a pas constitué la substance humaine, nous entendons faire, dit Moehler, la distinction suivante : cette image, comme aptitude pour les choses de Dieu, fait partie de notre essence ; mais en tant qu'elle impliquait, de la part de l'homme, un amour parfait pour Dieu, il y a eu là un privilège, un accident, puisque l'homme a cessé d'aimer parfaitement son Dieu. Si Adam avait reçu la justice par là même qu'il participait à la nature humaine, nous posséderions aussi la justice comme participant à la même nature, et nous n'aurions aucunement besoin de la justice apportée à la terre par le Christ (1).

La doctrine de Luther : il nie le caractère surnaturel et accidentel de la justice primitive, il nie la liberté.

Le père de la Réforme ne révoqua nullement en doute que l'homme fût sorti juste et saint des mains de son Auteur. Sur ce point donc, il ne se signala par aucune singularité de doctrine ; il se contenta de choisir, parmi les nombreuses théories de l'École, celle qui sourit davantage à ses opinions ; puis, après

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 60.

l'avoir exposée avec assez de maladresse, il en fit la base de l'édifice doctrinal qu'il allait construire, en sorte que, sans elle, on ne peut comprendre sa doctrine.

Adam était donc juste et saint dans le paradis terrestre ; mais en quoi consistait sa sainteté et sa justice ? C'est ici que commence la première opposition doctrinale entre les catholiques et les protestants. Contre les scolastiques qui voyaient un attribut accidentel dans la justice primitive, Luther avança que cette prérogative appartenait à la nature de l'homme, formait une partie de son essence, *esse de naturâ, de essentiâ hominis ;* et contre les théologiens qui professaient qu'elle lui avait été donnée comme un don surnaturel, par la grâce, il prétendit qu'elle était simplement l'œuvre de ses facultés naturelles. L'homme encore pur, disait-il, possédait, dans l'heureuse condition de son origine, tout ce qui pouvait le rendre agréable à Dieu. Par une vertu qui lui était propre, toutes les parties de sa nature étaient entre elles dans une harmonie parfaite avec la raison, et tout son être dans un rapport intime avec le ciel. Ses facultés religieuses, surtout, devaient se développer au plus haut degré ; par cela seul qu'il les possédait dans son être, il avait la connaissance de Dieu, l'amour de Dieu, la confiance en Dieu.

En général les Réformateurs, confondant la cause avec l'effet, appelèrent *image de Dieu,* non seulement les facultés religieuses, mais encore leur vivant développement, si bien qu'Adam pouvait de lui-même, sans aucun secours surnaturel, par là même qu'il avait

ces facultés, se mettre en rapport avec son Créateur, accomplir la loi divine et pratiquer toutes les vertus. Les théologiens catholiques, au contraire, distinguent soigneusement entre ces deux choses ; et pour bien préciser la différence, ils appellent *image de Dieu* les facultés spirituelles de l'homme, et *ressemblance avec Dieu* le développement de ces facultés. Cette opposition de doctrine entraînera des conséquences décisives.

La seconde opposition dogmatique sur l'état primitif de l'homme a sa source dans la question du libre arbitre. En effet, Luther enseigna que l'homme ne possède aucune liberté, que les actes que nous croyons libres ne le sont qu'en apparence, et que, comme Dieu conduit l'homme avec une nécessité irrésistible, les œuvres de l'homme ne sont au fond que les œuvres de Dieu (1).

La doctrine de Calvin.

Calvin enseigna avec Luther, contre les catholiques, que la justice primordiale ne découlait point d'un principe surnaturel ; et, contre les luthériens, que notre premier père trouva la liberté dans le fond de son être.

Une question se pose : comment Calvin pouvait-il admettre la liberté, lui qui partageait avec Zwingle la doctrine de Luther sur le caractère de nécessité divine de tout événement, et qui même mettait cette doctrine au premier plan ? Sentant lui-même l'incompatibilité de ces principes, il s'efforça d'écarter provisoirement le dogme de la nécessité divine ; il disait : Dans la question

(1) *Symbolik*, p. 33-36.

sur l'état primitif de l'homme, il s'agit de savoir, non pas ce qui a pu arriver *(Quid accidere potuerit)*, mais quelle était la nature originelle de l'homme. Calvin prétend séparer deux doctrines dont l'une attribue tout à la nécessité, tandis que l'autre fait tout dériver du libre arbitre ! Est-ce Dieu qui agit dans mes actes, ou bien est-ce moi ? ces deux questions ne tiennent-elles pas étroitement l'une à l'autre ? ne faut-il pas avoir nié le premier point pour affirmer le second ? Aussi Mélanchthon avait-il cru devoir les unir par des liens intimes et les traiter en même temps. Calvin dit, d'une part, que la chute originelle avait été résolue de toute éternité, d'autre part, que l'homme est libre !

Les symboles de la secte reproduisent les contradictions du maître ; tantôt ils affirment la liberté d'Adam, tantôt ils passent ce point sous silence.

Mais pour quelles raisons Calvin sacrifiait-il la liberté humaine à la prédestination divine ? Quand Mélanchthon refusait à l'homme la faculté de se déterminer lui-même, spontanément, librement, il voulait réprimer son orgueil. Calvin voulait, lui, non pas humilier le chrétien, mais lui donner des consolations : seule, d'après lui, l'idée que Dieu, dans le détail, détermine expressément tous les événements, peut donner à l'homme cette sécurité de se sentir entre les mains d'un Dieu qui sait tout, qui dispose tout, qui est puissant et qui est bon. Pour porter une sécurité complète dans les âmes, il ajouta que Dieu veut et ordonne les assauts mêmes de l'ennemi contre l'âme élue.

Théodore de Bèze, son disciple, eut peine à se défendre, d'après ces doctrines, de faire de Dieu la cause de tout mal (1).

(1) *Symbolik*, p. 38-42.

Le problème du mal.

1° *L'explication catholique.*

Craignant que la Réforme, qui enchaînait l'homme sous les décrets de Dieu, ne fût conduite, par la force des conséquences, à décharger le méchant de la responsabilité de ses crimes pour la faire retomber sur Dieu, les théologiens catholiques déclarèrent avec un surcroît d'instances que l'homme avait la justice et la liberté dans les premiers jours de son existence, qu'ainsi la faute retombe entièrement sur l'homme.

Moehler explique pourquoi il n'est pas possible de considérer le péché comme étant une condition essentielle de la créature :

On ne saurait nier que le Nouveau Testament défende le péché sous les peines les plus fortes. Or, si le péché n'est autre chose que le *fini* de l'homme ou la condition essentielle de la créature, l'ordre divin d'éviter le péché signifiera nécessairement : je vous ordonne de protester constamment contre l'acte qui vous a créés, *de vous efforcer sans cesse de vous anéantir*. En effet puisque la créature est nécessairement limitée, la défense d'opérer le mal équivaut, si le fini embrasse nécessairement le péché, à un effort pour supprimer cette condition même de la création ! Autre conséquence : la prière que nous faisons à Dieu pour obtenir la rémission de nos fautes, prière extraite textuellement de l'Évangile, reviendrait à une supplication pour sortir du monde ; la promesse d'éviter la rechute reviendrait à celle de ne plus

revenir sur cette terre pour autant qu'il est en nous.

La douleur d'avoir offensé le Seigneur, la douleur à laquelle nous porte la parole divine, serait ainsi une malédiction de notre existence. La contrition de l'Évangile est-elle donc une malédiction ?

La résolution de ne plus pécher, résolution à laquelle nous convie la doctrine du Christ, serait l'engagement de procéder autant que possible à notre propre destruction. Car si notre être est inévitablement dépravé, la délivrance de tout péché quelconque, le ciel qui nous est promis par l'Évangile, désigne la destruction de notre existence personnelle, l'entraînement et la dissolution dans une espèce d'infini, en un mot le retour dans le néant d'où nous sommes sortis.

Le Sauveur nous retrace sous des images terribles le sort qui attend les damnés ; voici ses paroles bien capables de porter l'épouvante au fond de notre âme : « Allez, maudits, allez au feu éternel, préparé au démon et à ses anges. » Qui pourra concevoir qu'un tel anathème soit possible, si le péché émane seulement du fini même de notre être ? Cette théorie rendrait impossible la douleur d'avoir offensé le Seigneur, et enlèverait à l'homme toute force pour la vie en Dieu ! (1)

2° *Les tâtonnements du luthéranisme.*

Dans son commentaire sur l'Épître aux Romains, édition de 1525, Mélanchthon dit que Dieu opère le

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 127-131.

mal comme le bien, non seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même, tellement que l'adultère de David et la trahison de Judas ne sont pas moins son ouvrage que la conversion de saint Paul. Comment qualifier cette doctrine ? Cependant Martin Chemnitz excuse Mélanchthon : du côté catholique, dit-il, on avait exagéré le dogme de la liberté ; serait-il donc étonnant que, dans le début, une exposition systématique de ces matières ardues fût impossible à Mélanchthon ? On dirait, à entendre Chemnitz, que l'origine du mal était, jusqu'au XVI^e^ siècle, enveloppée dans d'épaisses ténèbres, que cette question n'avait pas été résolue dès le deuxième siècle, et que l'Écriture sainte en laissait incertaine la solution ! Au reste, Mélanchthon ne fait ici que suivre Luther en son écrit contre Érasme. Le concile de Trente avait en vue la proposition soutenue par Mélanchthon, quand il a frappé d'anathème ceux qui disent que l'homme n'a pas le pouvoir de rendre ses voies mauvaises et que Dieu opère le mal comme le bien non seulement en le permettant, mais en le faisant lui-même.

Moehler ajoute que dans la *Confession d'Augsbourg*, Mélanchthon s'est amendé, et qu'il ne rejette plus sur Dieu la cause du péché, non plus que les symboles luthériens postérieurs (1).

3° *La doctrine calviniste.*

Les Réformateurs de la Suisse, au contraire, ne se

(1) *Symbolik*, p. 43-45.

sont jamais rétractés. Dans l'écrit sur la Providence, qu'il adressa au landgrave Philippe de Hesse en 1530, Zwingle dit que le Souverain Être est la cause et le premier auteur du péché, qu'il se sert de ses créatures comme d'un instrument pour commettre le mal, qu'il change le juste en pécheur comme l'artisan change la lime en poignard, enfin qu'il porte invinciblement le malfaiteur à tuer l'innocent.

Calvin répète cent fois que l'homme commet le péché par l'inspiration de Dieu, qu'il tourne son cœur au mal en cédant à l'impulsion de Dieu, qu'il tombe parce que les desseins de Dieu l'ordonnent ainsi. Théodore de Bèze tira de ces principes des conséquences plus horribles encore. Non seulement il enseigna que Dieu pousse les hommes dans la voie mauvaise, mais il ajouta qu'il n'a créé une partie d'entre eux qu'afin de s'en servir pour faire le mal.

Moehler examine sur quels arguments s'appuie cette doctrine. Selon saint Paul, dit Zwingle, « la loi n'a pas été donnée pour le juste ; » donc le juste par excellence, Dieu, n'est pas tenu de l'observer. Lors donc qu'il rend l'ange ou l'homme prévaricateur, qui est-ce qui viole la loi ? Ce n'est pas Dieu, puisqu'elle ne l'oblige point ; mais c'est la créature, puisque la loi pèse sur elle et l'accable.

Moehler explique, lui, la phrase de saint Paul, en rapprochant cet autre passage, que « le juste est à lui-même sa loi vivante » ; dès lors le juste n'a pas besoin des menaces des lois positives, extérieures à lui, pour faire le bien ; il porte la loi en lui-même et toujours il l'observe. Cette loi est une manifestation de la sagesse et de la sainteté de Dieu, qui dès lors, à son tour, ne peut pas la violer. Zwingle supprime l'objectivité du mal ; il ne voit pas que si Dieu portait l'homme à violer la loi, il se mettrait en lutte avec

sa propre nature, il se réduirait à néant. Zwingle n'a pas idée enfin des saintes lois qui régissent le monde moral, et parle comme si la loi n'était qu'une série de préceptes arbitraires.

Zwingle s'efforce encore d'étayer plus solidement sa doctrine, en disant que Dieu est toujours conduit par une intention pure et qu'ainsi la fin justifie les moyens. Et pour mieux faire ressortir sa pensée, il écrit que l'adultère de David, en ce qui regarde la responsabilité de Dieu, n'est pas plus un péché pour Dieu, que ne l'est le fait d'un taureau qui féconde tout un troupeau. — L'homme est-il une génisse et Dieu un taureau ? réplique Moehler. Pourrait-il se vautrer dans le vice sans attenter à son être moral, et si Dieu le poussait invinciblement, ne commettrait-il pas lui-même le péché ? — Zwingle précisait : Lorsque Dieu porta David à commettre son crime, il agit seulement sur ses sens, qui entraînèrent l'assentiment de la volonté ; ainsi il ne poussa pas David au péché d'une façon immédiate, mais il posa un acte purement extérieur, indifférent de sa nature, qui en soi ne produit pas le mal, un acte qui est le même dans l'adultère que dans l'union conjugale. — Quelle différence y a-t-il, demande Moehler, entre ce genre d'activité de Dieu et les tentations de Satan ?

Calvin dit lui aussi, dans le livre des *Institutions*, que Dieu se propose toujours une bonne fin ; il avoue que la théorie de Dieu déterminant l'homme à la déchéance et le poussant à la faute ne se peut concilier avec sa volonté telle que nous la connaissons. Il appelle à son secours, ainsi que Luther le fait contre Érasme, une volonté cachée dans les décrets éternels, dit-il ; volonté qui justifie les voies de la Providence, bien que nous ne puissions en découvrir la justice. Donnant plus de développement à sa pensée dans l'*Instruction contre les libertins*, il fait

ressortir qu'il y a une immense différence entre le rôle de Dieu et le rôle des pécheurs dans une seule et même action : Dieu, poursuit-il, agit pour venger les droits de la justice outragée, mais le méchant pèche pour satisfaire ses passions ; le souverain Juge pousse au meurtre, par exemple, afin de punir un crime qui n'a pas reçu son châtiment, mais le meurtrier tue son ennemi par haine, par envie, par cupidité.

Moehler laisse à juger si l'idée de Dieu justifie l'usage de pareils moyens, et combien il serait nuisible, subversif pour toute moralité humaine, que les hommes à cet égard imitassent Dieu ; mais il est clair que, si Dieu arme le bras d'un assassin pour tirer vengeance d'un crime, puis fait commettre un deuxième meurtre pour punir le premier, puis un troisième pour effacer le deuxième, puis un quatrième, un dixième, un vingtième, il y a eu, au début des temps, un premier crime. Ce crime-là, Dieu a-t-il pu le faire commettre pour punir un crime antérieur ? Non, puisqu'il n'y en a pas qui le précède. Cependant il l'a fait commettre, du moins Calvin nous l'assure ; car il enseigne que le péché originel avait été résolu de toute éternité, et que notre premier père est tombé par un ordre exprès de la Providence.

Bèze donna un nouveau développement à la doctrine de Calvin : voici comment il raisonne. Dieu voulait manifester sa miséricorde et sa justice. Il avait revêtu notre premier père d'innocence et de sainteté, car rien d'impur ne peut sortir de ses mains ; le péché originel était donc nécessaire, il fallait que l'homme fût pécheur pour que Dieu pût exercer sa miséricorde et sa justice. En voulant développer les deux attributs de sa nature, Dieu se proposait un but juste et saint ; il a choisi le seul moyen qui pouvait le conduire à ce but ; qui donc oserait l'accuser de péché ?

Ici il n'est plus question d'acte purement extérieur, d'influence exercée sur les sens de l'homme. Le souverain Être avait besoin, pour manifester ses adorables perfections, que l'homme eût des dispositions intérieures mauvaises. Il a donc fallu que Dieu, pour ouvrir une voie à la manifestation de ses attributs, agît intérieurement sur l'homme, tournât sa volonté au mal, il a fallu que Dieu réduisît à néant sa propre sainteté pour faire éclater sa justice et sa miséricorde. Même, Bèze ne nie pas que le premier homme, en tombant dans le mal, a succombé sous le coup d'un ordre irrésistible ; distinguant avec Luther et Calvin entre la coaction et la nécessité, il dit que, dans le fait du péché, il n'y a pas eu de coaction : Adam a prévariqué avec un attrait intérieur *(spontaneo motu,* par opposition à *libero et voluntario motu),* et, quoiqu'il n'ait pas pu se défendre de pécher, il n'a pas voulu non plus s'en défendre ; ce qui fonde sa culpabilité (1) !

(1) *Symbolik,* p. 45-53.

CHAPITRE III

Le Péché originel.

1. Les affirmations de l'Église catholique.

Formulée par le Concile de Trente, cette doctrine est très simple ; on peut la ramener aux points suivants. En transgressant le commandement du Seigneur dans le paradis terrestre, Adam perdit la justice et la sainteté originelle, encourut la colère et l'indignation du Très-Haut, fut détérioré dans son corps et dans son âme et soumis à la mort. Or ce péché, qui se transmet avec ses suites par la génération, est propre à tous les enfants d'Adam ; en sorte qu'ils ne peuvent faire aucun acte agréable à Dieu ni être justifiés à ses yeux que par Jésus-Christ, seul médiateur entre Dieu et les hommes. Enfin, quoique affaiblie dans la dégradation primitive, la liberté n'est pas détruite ; et voilà pourquoi toutes les actions de l'homme déchu ne sont pas nécessairement péché, bien qu'elles ne puissent mériter par elles-mêmes l'amitié de Dieu (1).

(1) *Symbolik*, p. 54-56.

L'Église est appelée à conserver intacte la doctrine du Christ et des apôtres, et non à décider des questions libres et abandonnées aux controverses de l'école. Ici trouvera une place convenable une anecdote racontée par saint Augustin dans une de ses lettres à saint Jérôme. Quelqu'un eut le malheur de tomber dans un puits ; un autre s'approcha en demandant : Comment êtes-vous ainsi tombé? Il reçut pour réponse : « Mon ami, au lieu de me questionner de la sorte, hâtez-vous de me tirer d'ici. » De même le Concile de Trente se contenta d'admettre comme irréfragable le dogme de la chute et de rendre au Seigneur des actions de grâces pour le bienfait de la rédemption, sans s'arrêter à se former des notions sur la manière dont la chute s'est faite (1).

Moehler cite un passage du théologien portugais Pavya d'Andrada, expliquant que c'est à dessein que le Concile n'a pas voulu entrer dans des définitions plus précises, et un passage de Pallavicini, expliquant que le Concile a été surtout préoccupé de définir *ce que le péché originel n'est pas,* c'est-à-dire de nier que le péché originel supprime le libre arbitre, et de nier que toutes les actions de l'homme déchu soient nécessairement des péchés. Voilà la foi : l'école de saint Anselme et celle de saint Bonaventure l'enrichissent et l'interprètent avec des opinions théologiques diverses (2).

(1) *Neue Untersuchungen,* p. 119.

(2) *Symbolik,* p. 57.

2° La doctrine luthérienne.

Voici ce que dit la *Confession d'Augsbourg* sur le péché originel : « Les protestants enseignent que, après la chute d'Adam, tous les hommes engendrés selon la chair naissent avec le péché, c'est-à-dire sans la crainte de Dieu, sans la confiance en Dieu et avec la concupiscence. » D'après ces paroles, non seulement le péché originel a dépouillé l'homme du bien qu'il possédait, mais il a fait naître le mal dans son être. Il a donc un double caractère, l'un négatif et l'autre positif ; nous devons l'envisager sous ces deux points de vue. Ainsi qu'est-ce que le péché nous a enlevé en nous dépouillant de la crainte de Dieu ? qu'est-ce qu'il a mis dans notre âme en nous soumettant à la concupiscence ?

A. Le bien que le péché a ravi à l'homme.

« Les hommes, disent d'abord les protestants, naissent sans la crainte de Dieu, sans l'espérance en Dieu. » Cette définition, car on prétend que c'en est une, manque de justesse et de vérité. C'est ce que firent judicieusement observer les théologiens catholiques qui assistaient à la diète d'Augsbourg, Eck, Wimpina, Cochlaeus et d'autres. Le péché originel, dirent-ils, existe dans l'homme avant que l'homme ait conscience de lui-même ; l'homme naît avec lui. Or, de même que la crainte de Dieu et la confiance en lui n'existent pas comme vertus dans l'enfant qui n'a pas l'âge de raison, ainsi les péchés contraires n'existent pas non plus chez un être qui n'a pas encore

conscience de lui-même, de ses devoirs, de sa liberté ; ils ne peuvent donc former l'essence du péché originel.

Cette observation contraignit les protestants de s'exprimer avec plus d'exactitude et plus de vérité ; et dans *l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* (1), ils expliquèrent ainsi les paroles qui avaient été désapprouvées par les représentants catholiques : « Nous enlevons à l'homme né selon la chair, non seulement la crainte de Dieu et la confiance en Dieu, mais encore le pouvoir de produire ces vertus. » Le dogme luthérien sur le péché originel fut dès lors placé dans son véritable jour ; mais, pour le bien comprendre, il faut le considérer dans ses rapports avec d'autres points de doctrine également enseignés par la Réforme.

Voici à ce sujet la pensée de Moehler : Les catholiques reconnaissent, dans l'homme primitif, et des facultés naturelles et des dons surnaturels ; ils peuvent donc faire tomber les effets du péché originel sur les dons de la grâce, sans détruire les puissances qui tiennent à la nature humaine. Les protestants n'ont pas le même avantage : comme ils refusent à l'homme encore innocent tout privilège surnaturel (voir ci-dessus, p. 150), il en résulte qu'à moins de réduire à néant les effets du mal primordial, ils sont forcés de conclure que ce mal atteint les facultés mêmes qui constituent le fond de notre être. Il est impossible à l'homme déchu de concevoir les mêmes sentiments de crainte et de confiance envers Dieu qu'il

(1) *L'Apologie de la Confession d'Augsbourg*, rédigée par Mélanchthon, et publiée en 1531, fut considérée comme le deuxième symbole luthérien.

concevait au temps où il était pur, et cela parce qu'il a perdu certaines facultés naturelles.

Le *Livre de la Concorde* (1) remarque, à la vérité, que le descendant du premier père n'a pas cessé d'être une créature raisonnable ; mais il ne lui accorde que le monde fini pour cercle d'activité, lui déniant, au delà de ces limites, toutes dispositions spirituelles pour Dieu et son règne.

Moehler rappelle que l'« image de Dieu, » selon la Réforme, c'est la faculté de connaître l'Être infiniment parfait, de craindre sa justice et d'espérer en sa miséricorde, c'est le plus noble apanage de l'homme, c'est la raison. Or, les symboles luthériens disent à chaque page, incessamment, que l'image de Dieu n'a pas évité les coups du péché originel, qu'elle a été mise à néant. Les partisans de l'évangélisme n'en veulent pas moins aux facultés morales, qui tiennent immédiatement à la volonté. Ils accorderont bien, si l'on veut, que l'homme possède encore, après sa chute, une certaine liberté dans les choses de ce monde ; mais ils disent qu'à l'égard de Dieu, relativement aux choses du ciel, il est comme un tronc, comme une pierre, comme une motte de terre : expressions fréquemment employées dans les symboles luthériens. Selon le *Livre de la Concorde*, il ne peut, dans les choses divines, ni penser, ni croire, ni vouloir, il est complétement mort pour le bien, il n'a plus aucune étincelle de forces. Ces derniers mots, *forces spirituelles*, sont employés comme synonyme de *libre arbitre*. Ainsi, d'après l'enseignement protestant, le péché originel a détruit la plus haute et la plus fine partie de notre être spirituel, l'organe que

(1) Cet écrit symbolique, auquel collaborèrent Andreae, chancelier de l'université de Tubingue, Chemnitz et Sellnecker, fut publié en 1577 pour essayer de mettre un terme aux divisions théologiques du luthéranisme.

possédait cet être pour la connaissance de Dieu et des choses divines ; l'homme est déchu à n'être qu'une force terrestre, avec des organes pour le monde fini.

Mais peut-on, de l'organisme de l'esprit humain, supprimer et abolir un membre ? Les facultés d'un être simple, indivisible, forment toutes ensemble une unité étroite, enchaînée par des liens indissolubles ; la science seule les divise, par abstraction, en les considérant sous différents points de vue ; toutes sont dans une et une est dans toutes.

Comment le péché aurait-il pu détruire telle ou telle faculté de l'esprit humain, les autres subsistant ? (1)

B. Le mal que le péché a mis dans l'homme.

Luther dit : « Comme la justice primitive appartenait à l'essence de l'homme, ainsi le péché qui l'a remplacée y appartient également. » Il ne suffisait donc pas que le mal originel eût détruit une partie intégrante de notre âme ; l'apôtre de Wittenberg ajouta que, pour combler cette lacune, une essence mauvaise était venue se loger dans l'homme ; et ce point lui semblait tellement incontestable, qu'il en imposait les conséquences comme autant d'articles de foi. Mais si l'on ne peut concevoir que l'image de Dieu ait été arrachée du fond de notre être, il est cent fois plus inconcevable encore qu'une entité, produite hors de nous par le péché, soit venue s'identifier à notre nature, si bien qu'elle forme une partie essentielle de nous-mêmes. D'ailleurs Luther fait du mal quelque chose de positif, une substance ! Cette erreur avait

(1) *Symbolik*, p. 66-72.

disparu du monde avec les gnostiques et les manichéens ; il appartenait à Luther de la ressusciter.

Le siège de la substance qui forme le mal originel réside, d'après Luther, dans l'esprit et dans le corps tout à la fois. Ses expressions sont : pécher est la nature de l'homme ; le péché est l'essence de l'homme ; la nature de l'homme est devenue autre après la chute ; la faute originelle est précisément ce qui est né du père et de la mère ; le fœtus au sein de la mère est péché, etc. Mélanchthon appelle le péché originel une *force naturelle*, et le contexte fait voir assez qu'il le concevait comme une entité positive, existant par elle-même. Enfin voici Matthias Flacius, qui soutient formellement qu'il constitue la substance de l'homme déchu. Par cet enseignement, l'erreur luthérienne avait atteint ses dernières limites : elle devait prendre, dès lors, une marche rétrograde. La Réforme, de nouveau, conçut le caractère négatif du mal et se rapprocha de la doctrine catholique ; toutefois elle continua de dire qu'une force positivement mauvaise se transmettait des pères aux enfants.

Ainsi, tandis que, d'après la doctrine catholique, la concupiscence est ce penchant qui tourne l'homme vers le mal, cette inclination qui n'est pas péché par elle-même, mais qui porte au péché, les Réformateurs entendent, sous le nom de concupiscence, toutes les paroles, toutes les pensées, tous les désirs, tous les actes et toutes les inclinations de l'enfant d'Adam ; la concupiscence, pour eux, c'est la substance mauvaise qui a remplacé l'image de Dieu, c'est la nature humaine.

Mais, si la concupiscence a infecté tout notre être, on

concevra ce nouveau dogme avancé par les symboles luthériens, que l'homme détérioré dans la chute originelle ne possède pas le moindre bien, quelque mince et quelque petit qu'on veuille le supposer ; qu'il ne peut de lui-même, quand il n'est point fortifié par la grâce, que pécher devant Dieu ; enfin qu'il est tout mal, et dans son corps et dans son âme. Renforçant ces principes, les Réformateurs ajoutèrent que tous les péchés délibérés, c'est-à-dire, tous les péchés actuels, ne sont autres que les manifestations successives, les formes particulières du péché originel, que les branches, les fleurs et les fruits de cet arbre mauvais. L'Église, elle, enseigne que la liberté, quoique blessée dans le premier homme, bien qu'elle soit incapable de faire par elle-même aucun acte agréable à Dieu, peut encore résister efficacement aux incitations de la concupiscence et paralyser les efforts du mal primitif (1).

Contradiction qu'il y a entre la théorie de Luther et son désir d'éveiller en l'homme le sentiment du péché.

Moehler admet que, vivement frappé de la misère de la nature humaine et de notre besoin de rédemption, Luther voulait éveiller dans les autres la conscience du mal et fonder le christianisme sur le sentiment du péché. Mais, objecte-t-il en substance, si vous dites qu'une substance mauvaise a détruit dans notre premier père les facultés religieuses et morales ; si, par un procédé violent et mécanique, vous anéantissez la raison et le libre arbitre, vous ne pouvez plus parler de péché depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ, car vous transformez le mal moral en mal purement physique. Quoi ! vous dépouillez l'homme

(1) *Symbolik*, p. 73-77.

de toute intelligence et de toute volonté, vous le mettez dans l'impossibilité de connaître la loi divine et de choisir le bien ; et vous faites retomber sur lui les œuvres de ses mains, et vous le chargez de la responsabilité du vice, et vous l'accusez du péché (1) !

Réaction postérieure : la Réforme finit par nier la déchéance de l'homme.

Moehler explique que, sitôt que les successeurs de Luther se virent contraints d'abandonner les exagérations du protestantisme primitif, ils tombèrent dans l'excès contraire. Luther avait dit que l'homme a perdu dans sa chute, non seulement la sainteté et la justice, mais encore toutes ses facultés spirituelles : on en vint bientôt à dire, par une réaction nécessaire, qu'il n'a perdu aucune de ses prérogatives, et à nier dans la Réforme la déchéance de la nature humaine (2).

La doctrine luthérienne était en effet un acte d'accusation contre la Providence.

Moehler rappelle que, dans les premiers siècles de l'Église, lorsque les païens demandaient pourquoi Dieu a si longtemps différé l'envoi du Sauveur promis, les Pères, entre autres saint Irénée et l'auteur de la *Lettre à Diognète*, répondaient que Dieu, par une longue et dure expérience, avait voulu montrer à l'homme ce que pouvait l'homme livré à lui-même ; qu'il avait eu l'intention de l'élever à la connaissance de lui-même, à la conscience de sa faute et de sa dette, au vif sentiment de sa maladie, et à l'humilité, pour qu'ensuite il conçût un vif

(1) *Symbolik*, p. 77-78.

(2) *Symbolik*, p. 78-79.

désir du secours surnaturel et qu'il reçût le bienfait de la rédemption dans un juste sentiment de reconnaissance. Voilà ce que répondaient aussi les docteurs du moyen âge. Mais qu'auraient pu dire, en se plaçant à ce point de vue, les luthériens ? Que l'homme, du moment qu'il n'a plus la faculté de connaître et de vouloir le divin, doive rester loin de Dieu et de son règne, cela va de soi : quiconque n'a pas de pieds ne peut pas marcher. Pourquoi donc ce coup d'État, pourquoi cette destruction des dispositions religieuses de l'homme ? Cette doctrine rend Dieu indéfendable (1).

La doctrine luthérienne réfutée par l'exemple des peuples païens.

Moehler, par de nombreux exemples empruntés aux autres religions que le christianisme, établit que partout, dans les plus profondes ténèbres du paganisme, au milieu des plus coupables égarements de l'idolâtrie, l'enfant d'Adam réprouve le mal, condamne le vice, déplore le péché, s'efforce de recouvrer la justice, reconnaît le souverain domaine d'un Être supérieur, bâtit des temples à la divinité, l'honore dans des fêtes religieuses. Il est donc faux que le péché originel ait détruit l'image de Dieu, l'intelligence et la volonté pour les choses du ciel ; que l'homme ait perdu toute force spirituelle, qu'il ne puisse que pécher, que tous ses actes et tous ses efforts soient condamnables ; que le mal forme le fond de son être, sa substance même (2).

La doctrine calviniste.

Calvin ne tient pas toujours le même langage sur le

(1) *Symbolik*, p. 79-80.
(2) *Symbolik*, p. 81-88.

péché originel. Dans une foule d'endroits, il dit que l'image de Dieu a été détruite radicalement ; que l'enfant d'Adam est tellement banni du céleste royaume, que tout ce qui se rapporte à la vie religieuse est éteint dans son âme ; que la nouvelle création en Jésus-Christ lui donne seule des organes spirituels. Dans d'autres passages au contraire, il enseigne que l'image de Dieu n'a pas été réduite au néant, mais souillée, défigurée, horriblement mutilée ; à son jugement, l'homme ne pouvait perdre ni l'intelligence ni la volonté, car ces deux facultés constituent la différence caractéristique qui le distingue de la brute.

Que peut donc faire le malheureux descendant du premier père ? quelles sont ses forces religieuses et morales ? Calvin reconnaît que, dans les arts libéraux et mécaniques, dans la logique, la dialectique, les mathématiques, la raison a déployé une activité glorieuse, même chez les païens ; il fait même une sortie vigoureuse contre le mépris qu'affectaient les luthériens pour les connaissances humaines : « Les païens, dit-il, confessaient que la philosophie, les lois et les beaux-arts leur avaient été enseignés par la Divinité ; les chrétiens devraient rougir de recevoir les dons du Ciel avec autant d'ingratitude. » Mais le docteur devient très indécis et très vague, dès qu'il aborde le domaine des choses spirituelles. Il admet que l'homme a rencontré de loin en loin, même dans le monde déchu, quelques vérités divines, et l'on se prend à espérer que Calvin ne détruira point son intelligence supérieure ; mais il ajoute que, si Dieu a fait briller quelques rayons de la céleste lumière au milieu de la nuit profonde, il voulait enlever aux enfants de l'erreur toute excuse d'ignorance, afin de pouvoir les condamner par leur propre aveu.

En conséquence il attribue ces faibles lueurs, non pas

aux forces de l'esprit humain, mais à une action extraordinaire de Dieu sur quelques hommes... Le Réformateur ne traite pas mieux les facultés morales. Les catholiques enseignent, comme on le sait, que le païen n'était pas invinciblement courbé sous le joug du mal ; qu'il a été fortifié, dans plusieurs circonstances, par des grâces accordées en vue de Jésus-Christ, et qu'il s'est élevé souvent jusqu'à la hauteur de la vertu. Calvin reconnait bien, dans ce malheureux infidèle, un principe moral, mais il explique que la grâce a quelquefois des effets purement compressifs, c'est-à-dire, qu'elle empêche le mal de se produire au dehors tout en le laissant subsister, sans le détruire dans sa source.

Si loin qu'il ait porté les ravages du mal primordial, Calvin ne s'est pas autant égaré que les luthériens. En effet, quand il dit que l'intelligence et la volonté n'ont pas subi d'atteintes mortelles, il les considère comme puissances de croire et de vouloir ; mais quand il dit qu'elles ont été détruites, il n'entend plus parler que de leurs effets, que du bon vouloir réel.

Sur la concupiscence, il parle à peu près comme les luthériens ; seulement il se sert moins volontiers de ce terme théologique, répugnance qui est partagée par les symboles calvinistes (1).

CONCLUSION

Comment la doctrine catholique laisse dans l'homme des germes de perfection.

La tache originelle, telle que la décrivent les docteurs catholiques, est *la perte des dons surnaturels*

(1) *Symbolik*, p. 89-94.

et une profonde blessure infligée aux qualités naturelles. L'union intime avec Dieu, qui ne saurait être le fruit de principes purement inhérents à la nature, qui se produit par une opération toute spéciale et immédiate de l'Éternel dans l'âme humaine, — cette union intime a été interrompue ; quant aux facultés naturelles, elles ont reçu par la souillure une tendance perverse ; en ce qui regarde la compréhension de Dieu et de sa volonté, elles ont été affaiblies : néanmoins l'image divine même a survécu au naufrage ; les dons naturels, l'esprit humain n'ont pas péri ; l'aptitude de s'élever vers le Seigneur sommeille, il est vrai, dans la nuit du péché, mais elle subsiste, à l'état de virtualité pour la vie pieuse, susceptible d'entendre la voix du Rédempteur, de ressusciter au contact de sa main divine et de parvenir, fortifiée, jusqu'à un plein épanouissement.

La doctrine catholique conserve dans l'homme prévaricateur la conscience de Dieu comme germe de la perfection de la vie spirituelle ; d'après elle encore nous possédons tous la liberté d'obtenir cette vie nouvelle ; par conséquent l'homme peut apprécier à son gré les bienfaits du christianisme, qu'il lui est loisible d'accepter, et il ne doit s'en prendre qu'à lui-même s'il a le malheur de les refuser. Cette doctrine dans toutes ses parties heurte de front l'enseignement luthérien ; selon celui-ci l'infortuné fils d'Adam, privé de l'image divine, n'est pas en état de se prononcer sur la réalité ou la fausseté de la nouvelle ressemblance divine qui lui est offerte ; il ne saura pas seulement décider si le livre qu'on lui met entre les

mains, est le livre des Vedas, le Coran ou l'Évangile. Rejette-t-il toute vérité religieuse, il n'en est pas plus responsable que celui qui fait un choix entre plusieurs objets à lui offerts ; en effet, au point de vue luthérien, on ne peut même pas concevoir l'homme *acceptant* une offre divine ; son essence ne révèle aucune trace de besoin religieux ; l'homme, comme tel, n'a aucune nécessité de foi religieuse, il ne découvre en lui aucun manque, aucun vide en matière de religion. Dans le système catholique, l'aptitude religieuse, la faculté de s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu, est accordée, il est vrai, à l'homme ; mais elle a besoin d'être réveillée par l'opération du Seigneur, par la participation de la vie divine; il s'ensuit que *la foi en Jésus-Christ et la vie chrétienne constituent un acte entièrement libre, un acte très intime, très personnel, de l'homme. C'est autant l'œuvre de l'homme que celle de Dieu, et autant l'œuvre de Dieu que celle de l'homme ;* en effet celui-ci possède en lui la faculté, c'est-à-dire, le besoin, le désir naturel de connaître et d'aimer son Créateur ; mais pour faire passer cette *virtualité* à l'état d'*acte*, d'acte véritable et complet, pour pacifier et satisfaire cette inclination vers l'union avec Dieu, il faut toujours un don du Seigneur (1).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 60 et 66-68.

CHAPITRE IV

La justification.

La doctrine catholique.

A. Principe de la doctrine.

Suivant les principes catholiques, deux activités, celle de Dieu et celle de l'homme, se rencontrent et se pénètrent dans la justification, de sorte qu'elle est un ouvrage divin et humain tout à la fois. La grâce, toujours miséricordieuse, prévient le pécheur sans qu'il ait pu la mériter ni l'appeler à son aide ; mais le pécheur doit consentir à la grâce, suivre son impulsion bienfaisante, y correspondre librement. Dieu s'abaisse jusqu'à l'homme et lui offre son secours pour le tirer du fond de l'abîme ; mais il faut que l'homme accepte, qu'il reçoive ce secours en lui. L'Esprit Saint pénètre tout le fidèle, il est vrai ; mais il n'agit pas dans toute la plénitude de sa force, il prescrit des limites à son action suprême, il s'arrête devant les lois de la liberté. La vertu justifiante n'agit donc pas nécessairement ; et voilà pourquoi l'Église

a condamné ces propositions jansénistes, que la volonté humaine ne peut résister à la grâce, qu'elle cède toujours sous l'action de la toute-puissance, que le Seigneur parle en maître et se soumet toute chose dans la régénération.

Moehler ajoute que cette doctrine découle naturellement de la doctrine sur le péché originel. Comme l'Église ne considère pas que par sa chute l'homme ait perdu toutes ses forces spirituelles et toute sa liberté, elle peut le rendre actif dans l'œuvre de sa régénération ; mais si elle avait commencé par lui ravir toute spontanéité religieuse, elle aurait dû lui refuser toute possibilité de collaborer aux intentions de Dieu, et dire que l'activité divine ne pourrait pas trouver plus d'écho dans son être que dans un animal sans raison (1).

B. Exposé de la doctrine.

D'après le concile de Trente, la justification est la translation de l'état de péché dans l'état de grâce, c'est-à-dire, la destruction de l'affinité avec le premier Adam prévaricateur et l'association avec le Christ, juste et saint par excellence. Ainsi, considérée négativement, la justification est la rémission des péchés ; prise dans un sens positif, elle est la sanctification. Pénétrant les facultés spirituelles, inhérente au fond des âmes, elle renouvelle l'homme intérieur. Elle le rend effectivement juste, elle le rétablit dans son état d'origine. Elle donne en même temps la foi, l'espérance et la charité ; la grâce unit à Jésus-Christ et fait membre de son corps.

En un mot, la justification est tout à la fois, nécessai-

(1) *Symbolik*, p. 105-107.

rement, parce que ces deux choses n'en sont qu'une, le pardon des péchés et la sanctification ; non seulement elle déclare juste, mais elle rend tel par les mérites de Jésus-Christ (1).

Cependant, si le pécheur est délivré du mal originel, la concupiscence continue, quand même, d'agiter son cœur ; mais elle ne constitue pas d'elle-même une faute imputable devant le souverain Juge ; si l'Écriture sainte lui donne le nom de péché, c'est qu'elle est comme un rejeton de ce germe funeste et qu'elle peut le raviver dans les âmes, si la volonté y est docile. Écoutons le concile de Trente : « Dieu ne hait plus rien dans ceux qui sont régénérés : car il n'y a point de condamnation pour ceux qui sont véritablement ensevelis dans la mort avec Jésus-Christ par le baptême ; qui ne marchent point selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme, se sont revêtus de l'homme nouveau créé selon Dieu ; qui sont devenus innocents, purs, sans tache et agréables aux yeux du Seigneur ; en sorte que, héritiers de Dieu et cohéritiers de Jésus-Christ, rien ne s'oppose à leur entrée au ciel. » Le concile, néanmoins, confesse et reconnait que la concupiscence, ou le penchant au mal, reste dans les personnes baptisées ; mais « cette inclination, n'étant là que comme une occasion de combat, ne peut nuire à ceux qui ne donnent pas leur consentement, mais qui résistent par la grâce de Jésus-Christ : au contraire, celui qui aura combattu courageusement sera couronné. » Puisque le premier péché et, en définitive, tout mal, provient, d'après le catholicisme, du mauvais usage de la volonté libre, il ne peut exister de péché dans l'homme si l'esprit est élevé de la créature vers Dieu, si la volonté est de nouveau guérie, si les dispositions intérieures sont sanctifiées. Ce-

(1) *Symbolik*, p. 120-128.

pendant l'habitude du péché et la perversion primitive avaient formé, dans l'âme inférieure et jusque dans ce corps mortel, des penchants déréglés qui continuent de l'entraîner vers le mal ; en sorte que la volonté guérie, redressée dans sa direction, n'a pas d'abord un empire absolu sur tous les mouvements du corps et de l'âme. Mais comme l'esprit repousse victorieusement les attaques des sens, de la chair, de la concupiscence, la volonté droite n'est pas pervertie par la fausse direction qu'elle domine, pas viciée par le mal qu'elle surmonte, pas souillée par la corruption dont elle fuit le contact. Point de consentement, point de faute imputable.

Voilà comment la concupiscence perd son venin ; de l'homme intérieur elle passe dans l'homme extérieur, où elle reste comme suite et comme peine du péché. Par cela qu'elle incline sur une pente rapide vers les choses d'en bas, elle est une occasion de gloire ou de honte : de gloire, parce qu'elle met dans la nécessité de remporter toujours de nouveaux triomphes sur le mal ; de honte, parce qu'elle peut surprendre le fidèle, l'abaisser jusqu'à elle ou rentrer dans son cœur. Moehler explique, dans une analyse détaillée, que la chair courbée apprend à reconnaître forcément la loi de l'esprit dans l'état de sainteté, comme l'esprit subissait volontairement ses caprices dans l'état de prévarication ; mais que, quel que soit le repos de son âme, le juste aspire à être délivré du combat et de la crainte du combat. Car d'après la doctrine catholique, il ne peut éviter tous les péchés véniels ; au contraire, il manque en beaucoup de choses ; et ce n'est pas sans raison qu'il demande tous les jours dans l'oraison dominicale le pardon de ses péchés. Cependant, comme ces sortes de manquements découlent en lui de la faiblesse humaine plutôt que d'un reste de perversité coupable, ils ne brisent point ses rapports avec Jésus-

Christ. Ainsi la justification, pour être véritable, n'est pas parfaite, selon le mot de Bossuet ; notre fragilité veut que nous exercions une vigilance continuelle sur nous-mêmes, et que nous demandions sans cesse la grâce divine et l'augmentation de notre sainteté (1).

Moehler explique que le passage de la vie de la chair à la vie de l'esprit ne se fait pas soudainement ; il doit être précédé de différents mouvements qui se succèdent les uns aux autres. D'abord l'esprit croit aux vérités divines ; ensuite le cœur est agité par l'espérance, par la crainte, par l'amour et par la douleur ; enfin toutes les forces de l'âme se réunissent pour livrer un combat décisif, et la grâce donne la victoire avec les dons célestes. Ainsi l'enfant d'Adam, avant d'être enfant de Dieu, est préparé successivement à cette adoption. Ici les disciples des Réformateurs disent que cette longue préparation fait converger toute la doctrine catholique vers le pélagianisme. Pourquoi ? riposte Moehler. Disons-nous, par hasard, que l'activité du pécheur, ses bonnes dispositions, ses sentiments pieux, ses pénibles labeurs méritent la justice ? A Dieu ne plaise ! Tous ses actes s'enfantent les uns les autres selon des lois nécessaires, et ne forment qu'un ensemble organique. Or, comme nous faisons dériver le premier de la grâce et que nous reconnaissons par cela même une origine divine à tous ceux qui en découlent ; bien plus, comme nous attribuons formellement à la vertu d'en haut toutes les œuvres particulières qui concourent au grand ouvrage de la régénération, pourquoi ne dirions-nous pas, de l'ensemble, ce que nous affirmons des parties ? Si l'homme était privé de toute force, de toute énergie, de toute activité spirituelle, aucun de ces actes ne serait possible, pas plus le premier

(1) *Symbolik*, p. 132-135.

que le dernier ; Dieu ne pourrait produire en lui ni l'amour, ni l'espoir, ni la croyance, ni par conséquent la justification à laquelle contribuent ces vertus. Est-ce à dire qu'aux yeux des catholiques Dieu donne de nouvelles grâces parce que l'homme, collaborateur de Dieu, n'a pas refusé les premières ? Ce serait, d'après Moehler, confondre la condition des grâces avec la cause des grâces, et c'est la confusion que commettent les protestants en lançant le reproche de pélagianisme (1).

La doctrine des Réformés.

A. Principes de la doctrine.

Les Réformateurs font consister le péché originel dans la destruction de l'image de Dieu, c'est-à-dire dans l'extinction des facultés qui peuvent seules collaborer avec l'Esprit d'en haut ; aussi nient-ils la libre coopération à la grâce, disant que la régénération tout entière est exclusivement l'œuvre du souverain Être, que l'homme n'y a pas la moindre part. C'est la doctrine que soutint Luther, dans la célèbre dispute de Leipzig, contre le docteur Eck ; il affirma que le pécheur était, sous l'action de la grâce, comme une scie qui subit tous les mouvements de la main du charpentier ; et plus tard, il se plaisait à le comparer à un tronc, à une pierre, à une statue privée de vie, qui n'a ni cœur, ni yeux, ni oreilles.

Moehler cite ensuite un texte de Nicolas d'Amsdorf, d'après lequel rien ne résiste à la puissance de Dieu, pas

(1) *Symbolik*, p. 130-132.

plus la liberté que le bois et la pierre. Ainsi la Réforme confondait, avec les lois générales du monde physique, les relations particulières que le Médiateur a établies entre le Père céleste et son enfant sur la terre (1).

B. Difficultés qui résultaient de ces principes pour la prédication.

Moehler se demande, en substance : si l'homme ne peut contribuer en rien à sa justification, s'il n'a pas même la capacité de recevoir la grâce, s'il n'y a plus en lui de vestiges de sa parenté divine qui puissent offrir à l'action divine un point d'attache, quelle peut être la faute de celui qui reste loin de Dieu ? Ce malheureux a perdu toutes facultés religieuses, et vous lui dites de lire la sainte Écriture, d'écouter les vérités divines, dites-lui plutôt de prendre son essor et de s'élever dans les airs, il comprendra du moins vos paroles, tandis que, dans sa disette de facultés religieuses, il ne peut comprendre ce qu'on lui veut lorsqu'on le convie à une prédication.

Le *Livre de la Concorde* explique : Si l'homme déchu ne peut disposer de son cœur, il peut commander à ses membres ; s'il n'a ni intelligence ni volonté, il a l'ouïe et la puissance locomotrice : qu'il se serve de ses pieds et de ses oreilles, qu'il aille entendre la parole de Dieu dans les assemblées religieuses, et c'est sa faute s'il ne se convertit pas. Ainsi, tandis que les catholiques reconnaissent des facultés spirituelles dans le descendant d'Adam, les luthériens substituent les pieds à la volonté, mettent les oreilles à la place de la raison et chargent le corps de penser pour l'intelligence (2).

(1) *Symbolik*, p. 107-108.

(2) *Symbolik*, p. 109-110.

C. Conséquences.

a) Suppression du mérite et du démérite. — Moehler explique que les Réformateurs ont fait de vains efforts, pour maintenir l'idée de mérite et de démérite. Ils disent que, si l'homme ne peut agir avec l'Esprit-Saint, il peut résister à son action, ce qui suffit pour le rendre coupable. Nous pourrions tout d'abord leur objecter que le pécheur, privé de toute énergie, frappé de mort dans sa partie spirituelle, ne peut que résister à l'opération du souverain Être. Au surplus, voilà deux hommes dont l'un parvient à la justification, dont l'autre reste dans le péché : pourquoi cela ? Vous ne devez en demander la raison qu'à Dieu : la grâce écarte les obstacles dans le premier et les laisse subsister dans le second, voilà tout.

b) La prédestination absolue. — Moehler insiste : Si tous les enfants du premier père sont passifs, c'est Dieu, c'est Dieu seul qui doit les amener à la justice. Donc il a résolu dans ses décrets éternels d'agir sur tel homme et non pas sur tel autre, parce qu'il a prédestiné les uns à la gloire et les autres à la damnation. On voit que le dogme calviniste, la prédestination absolue, se trouve au fond du système luthérien.

c) L'identité du moi détruite. — Moehler fait un pas de plus : Si le péché originel a détruit radicalement l'intelligence et la volonté, la justification doit avant tout rétablir ces facultés religieuses et morales. Aussi, tandis que les catholiques disent : Le premier effet de la grâce est d'éveiller, de raviver et de purifier les forces spirituelles, les protestants répliquent : La première opération divine crée de nouveau la raison, l'esprit, l'entendement humain. Voilà pourquoi le *Livre de la*

Concorde enseigne que le croyant agit dans le développement de sa régénération ; il agit non pas certes au moyen de ses facultés naturelles, car tout ce qu'a touché le mal héréditaire est frappé de mort pour toujours, mais à l'aide de sa partie restaurée, par les nouvelles puissances que lui a données le Saint-Esprit. Mœhler se demande ce que l'homme régénéré selon le procédé luthérien pense de sa personne et de sa vie passée. Comment pourrait-il conserver la conscience de lui-même et se reconnaître pour le même individu ?

d) Impossibilité de la pénitence. — Enfin, termine Mœhler, tout sentiment de pénitence ne lui devient-il pas radicalement impossible ? Il a fait divorce avec sa première existence. Est-ce l'homme nouveau qui fera pénitence ? mais il n'a pas fait de mal. Le vieil homme ? mais il est privé de tout sens pour les choses spirituelles et ne peut concevoir la douleur du péché (1).

En quel sens l'homme est-il passif, en quel sens est-il actif dans l'œuvre de réconciliation avec Dieu ?

Les Réformés confondirent l'objet et le sujet dans l'œuvre qui réconcilie le pécheur avec Dieu. Sous le premier rapport l'homme est passif, mais il est actif sous le second. Esclave du péché, relégué loin du ciel et courbé vers la terre, il ne recouvre la justice et les dons spirituels que par l'aveu de sa profonde indigence, de sa misère extrême ; il doit reconnaître avec humilité qu'il est vide de tout bien, que ses

(1) *Symbolik*, p. 109-112.

mains ne peuvent donner, mais seulement recevoir. Alors, seulement alors, il reprend sa véritable position, rentre dans les lois de l'ordre et se met dans un rapport de dépendance ; mais s'il prétendait offrir ses œuvres pour prix de la grâce, c'est-à-dire rendre son débiteur celui qui possède toute chose, il s'égalerait à la Majesté suprême et se placerait hors des rapports qui rattachent la créature à l'Auteur des êtres. Or, quand il renonce à ses propres mérites pour s'appuyer uniquement sur les mérites de la victime adorable, l'homme est passif, sans action, laisse Dieu seul agir ; mais quand il reçoit l'influence divine, il devient actif, agissant, il opère avec Dieu ; et même en reconnaissant qu'il est passif, qu'il ne peut que recevoir, il exerce la plus haute activité dont il soit capable. Si donc les apôtres du XVI^e^ siècle nièrent toute action dans le pécheur, c'est qu'ils ne surent pas distinguer deux choses manifestement distinctes. Suivant la doctrine catholique, l'homme est passif en ce sens qu'il ne peut mériter la grâce, forcer Dieu d'agir dans son cœur ; mais il est actif en tant qu'il reçoit librement l'action divine et s'approprie la grâce par sa libre coopération. En se reconnaissant passif dans le premier cas, l'enfant de l'Église rend gloire à Dieu ; en se reconnaissant actif dans le second, il remercie Dieu de pouvoir le glorifier, et cet acte même de remerciement implique la liberté (1).

(1) *Symbolik*, p. 115-116.

La théorie calviniste de la prédestination.

Moehler explique que la doctrine de la prédestination est, pour Calvin, une semence salutaire qui porte « les plus doux fruits » dans les âmes. Car pour que le croyant comprenne que le salut de l'homme dépend uniquement de la miséricorde de Dieu, il faut qu'il sache que tous ne sont pas destinés à être des élus, que Dieu donne aux uns ce qu'il refuse aux autres. Que le chrétien ignore cette vérité, et l'humilité, la reconnaissance, la paix disparaissent de son âme. Par prédestination, Calvin entend « le décret éternel par lequel Dieu a fixé dans ses desseins le sort de chaque homme ; car il ne les a pas tous créés, dit-il, pour partager la même condition, mais il a réservé les uns à la gloire et les autres à la damnation ; et suivant qu'il leur a donné l'existence pour la première ou pour la seconde fin, ils sont prédestinés à la vie ou à la mort. » Les paroles suivantes expriment encore la même doctrine : « Nous enseignons que Dieu a décrété, dans les siècles éternels, d'appeler tel ou tel homme au bonheur du ciel, et de livrer tel ou tel autre aux peines de l'Enfer. A l'égard des élus, ce décret prend sa source dans l'infinie miséricorde ; à l'égard des réprouvés, il est fondé sur un jugement juste, mais incompréhensible. »

Moehler remarque que, même d'après Calvin, la foi est un don de Dieu ; or nous voyons par l'Écriture sainte qu'on peut avoir la foi sans obtenir le bonheur éternel ; il n'est donc pas vrai, comme le dit Calvin, que Dieu ne donne ses dons, sa grâce, qu'aux élus. A cela Calvin répond : Les réprouvés peuvent avoir les apparences de la foi, mais ils n'ont jamais cette vertu divine. Pour leur ôter toute excuse, Dieu, s'insinuant dans leur cœur, produit en eux les mêmes sentiments que dans les prédes-

tinés, si bien qu'ils prennent le change sur leurs propres dispositions ; mais il ne les éclaire pas d'une véritable lumière par l'Évangile, et ne les touche pas efficacement par la grâce.

— Nous entendons, riposte Moehler : Dieu trompe le réprouvé ! — Mais Calvin allègue que Dieu manifeste sa miséricorde dans les élus, et sa justice dans les réprouvés. — Les attributs suprêmes, demande alors Moehler, existent-ils indépendamment les uns des autres ? Est-ce que le souverain Juge n'est pas juste et miséricordieux tout ensemble envers tous les hommes, ou serait-il comme les juges corrompus de ce monde, seulement juste envers les uns, et seulement miséricordieux envers les autres ? Qu'est-ce que cette justice de Dieu, qui damne de toute éternité des hommes privés de liberté ? Et quelle mystification que cette miséricorde de Dieu, si elle pardonne à des hommes qui furent éloignés non par leur volonté, mais par une contrainte extérieure, de l'observation de la loi morale (1) !

La doctrine protestante sépare la justification de la sanctification.

« Justifier, disent les protestants dans le *Livre de la Concorde,* c'est déclarer juste, absoudre du péché et des peines éternelles du péché à cause de la justice du Sauveur dont Dieu impute les fruits à la foi. En conséquence, poursuivent-ils, notre justice est tout entière hors de nous, elle ne réside qu'en Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Les réformés n'enseignent pas une autre doctrine ; Calvin dit, lui aussi : « Nous sommes censés justes en Jésus-Christ, mais nous ne le sommes point en nous-mêmes. » D'après cela,

(1) *Symbolik,* p. 120-123.

qu'est-ce que la justification ? C'est un jugement par lequel Dieu délivre de la peine du péché, mais non pas du péché même. Les catholiques, au contraire, voient, dans le grand ouvrage de la miséricorde, d'abord la remise du péché, de la dette et de la punition, puis la sanctification positive. L'Église dit : Jésus-Christ s'empreint dans le fidèle et le rend l'image vivante de sa sainteté ; la Réforme répond : Jésus-Christ couvre le croyant de son ombre, et dérobe son iniquité profonde aux yeux de Dieu (1).

Caractère plus extérieur de la justification dans la doctrine protestante ; caractère intérieur de la justification dans la doctrine catholique.

Le dogme catholique porte que l'homme, devenu l'ennemi de Dieu, ne possède pas la justice, qui par suite est tout à fait hors de lui. Le Sauveur cependant la présente à l'homme sans que celui-ci l'ait méritée le moins du monde ; l'offre est-elle agréée, le fils d'Adam croit-il au Christ comme à son rédempteur, la justice est déjà très proche de lui ; enfin de la foi monte-t-il à l'amour surnaturel de son Dieu, la justice est déjà en lui, il est *justifié*, et il est justifié *au fond* de lui-même. L'acte de charité par lequel se réalise l'acte de foi, a établi la conformité de volonté entre lui et le Sauveur ; la justice du Sauveur, qui, auparavant, n'était pas *dans* l'homme, était *au-dessus* de lui, est devenue sa propriété, c'est-à-dire que l'homme reçoit du Christ, source de toute justice, la vie de l'âme, la

(1) *Symbolik*, p. 135-136.

vie *intérieure*, et par là devient de nouveau l'objet de l'amour et des complaisances de Dieu. En d'autres mots : les tendances pieuses, les actes de vertu du régénéré sont de telle nature que le Seigneur le considère comme juste en lui-même, comme digne de la récompense céleste, comme méritant cette félicité. La vie, la volonté du Christ deviennent notre vie, notre volonté, et de la sorte ses mérites aussi deviennent les nôtres.

Que proclame l'enseignement protestant ? Il s'accorde avec le nôtre en ce point que sans la vie du Christ nous sommes privés de la justice ; dans les deux systèmes celle-ci est *en dehors* de l'homme encore éloigné de Dieu. Mais le protestantisme ajoute que même le régénéré ne possède pas de justice capable de plaire au Seigneur, c'est-à-dire, qu'il reste en lui-même un objet de déplaisir pour le Tout-Puissant, un pécheur digne d'être rejeté et maudit; que néanmoins, sans être juste véritablement, il est déclaré tel par la foi à la justice qui lui est imputée.

Ainsi la justification, pour les protestants, est tout extérieure à l'homme, toute judiciaire et ne constituant nullement notre propriété ; elle nous revêt seulement de la justice du Sauveur, elle ne pénètre pas dans notre âme, nous ne sommes que les porteurs d'un bienfait divin ; les relations qui s'établissent entre Dieu et nous restent toujours extérieures, alors même qu'on envisage la justification immédiatement en elle-même (1).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 172-174.

La foi romaine attache à ces mots *rémission des péchés* un sens tout autre que l'enseignement protestant. Selon celui-ci ils dénotent un simple acte *déclarant* que l'iniquité, restant toujours dans l'âme, est oblitérée ; selon celle-là, ils expriment un décret divin détruisant le péché dans sa racine, dans la perversité de la volonté, important dans l'âme un principe positif, la grâce sanctifiante, don de l'amour du Seigneur. Les paroles divines remettant le péché sont liées intimement à l'acte opérant cette rémission, car en Dieu la parole et l'acte s'identifient ; de cette façon le positif accompagne toujours le négatif, comme les théologiens du moyen âge l'ont très bien dit. Mais l'homme régénéré garde à la fois un souvenir perpétuel de la miséricorde divine et une douleur perpétuelle de son péché. La rémission, il est vrai, est la destruction du principe du péché, mais non celle de toutes les suites de la prévarication ; il peut toujours craindre d'entretenir en lui-même, sous des formes subtiles, le principe du péché, craindre aussi que les conséquences du péché, demeurées en lui, ne soient comme des points d'attache pour ce péché. Aussi ne parvient-il jamais à se rassurer entièrement ; il connaît parfaitement la miséricorde du Seigneur, mais il ne connaît pas de la même manière l'état de son âme ; il se trouve toujours entre la bonté divine d'un côté et le souvenir de ses fautes de l'autre, et jusqu'à la fin de sa vie jamais il ne pourra se soustraire à des sentiments aussi opposés.

Moehler explique comment, de ce dogme catholique, sont sorties les institutions monastiques, et pourquoi elles n'ont pas de place dans le système protestant. Si la miséricorde divine seule, sans la libre coopération de l'homme, délivre du péché, la pénitence du cloître est parfaitement inutile ; c'était là le grand argument de Luther contre les couvents.

Passant à la littérature catholique, il montre à quel point le dogme romain est fort pour inspirer la componction ; il allègue les méditations de saint Anselme, la séquence « *Dies irae, dies illa,* » qui n'est pas seulement la prière ordinaire du prêtre, et qui se trouve encore dans tous les livres d'oraison ; enfin l'œuvre du Dante et les descriptions dantesques de l'horreur du mal.

Pour ce qui regarde le culte catholique, qu'il exprime admirablement la conviction de notre culpabilité ! Le fidèle n'assiste pas au sacrifice qui s'offre tous les jours dans nos temples, sans que le Sauveur se présente à ses yeux comme la victime pour ses péchés et ceux du monde entier (1).

Dans quel sens la justification par les sacrements catholiques est instantanée.

Le baptême catholique, tout autant que le protestant, confère la grâce d'une manière instantanée et non par des actes successifs. Le prêtre, donnant l'absolution sacramentelle, produit un effet instantané. Mais l'enseignement catholique exige une *disposition* suffisante dans le pécheur recevant la justification. Dans l'Église primitive, l'idolâtre, demandant à être reçu

(1) *Neue Untersuchungen,* p. 188-193.

parmi les fidèles, devait passer par les différents degrés de catéchuménat, degrés comprenant une durée proportionnée à son état. L'explication de ce point disciplinaire est bien facile : la préparation à la justification se compose d'une série d'actes, mais la justification même est instantanée.

Le catéchuménat n'était pas la seule institution de ce genre ; on avait encore la pénitence publique pour ceux qui après le baptême se rendaient coupables de certains crimes notoires ; la réconciliation avec l'Église ne se faisait que par degrés. Encore ici, la préparation à la justification se faisait progressivement, quoique la justification même restât toujours un acte instantané.

Le catholicisme en ceci est conséquent avec son dogme : la régénération spirituelle, l'union avec le Sauveur, n'est autre que l'acte libre par lequel l'homme accepte le principe divin, émanant des mérites de l'Homme-Dieu. Le pécheur n'est capable de poser cet acte, de commencer cette union, que lorsqu'il a compris le malheur de son éloignement de Dieu, la grandeur de l'infortune qui l'accable, le besoin de secours qui le presse, et qu'il soupire ardemment après le moment de la réconciliation. La préparation au pardon est elle-même l'œuvre de la grâce, aidant l'homme à revenir vers son Dieu, lui représentant au vif sa fin dernière, et le disposant à écouter la voix de son rédempteur.

L'enseignement catholique porte aussi que le chrétien peut croître en justice (*justificatio secunda*). Mais, si l'on parle d'un accroissement de vie, on sup-

pose donc l'existence de cette vie ; ainsi la justification instantanée n'exclut pas un développement successif du principe divin, principe qu'elle-même a déposé dans l'âme. Au reste ce phénomène se reproduit partout. L'homme gagne en taille pendant plusieurs années ; dira-t-on en conséquence que sa conception s'étend pendant toute cette époque ? L'acte de la justification efface le péché ; l'homme est orné de la grâce sanctifiante ; cette grâce s'étend de plus en plus, se déploie, s'épanouit toujours davantage (1).

La doctrine luthérienne sur les péchés mortels et véniels.

Luther partageait les péchés en mortels et véniels, *non d'après la nature même des actes pervers, mais d'après la personne qui les commet ; non selon la distinction qui existe entre les péchés mêmes, mais selon celle qui se trouve entre les hommes qui s'en rendent coupables*. Cette opinion constitue une des bases du système du réformateur, au point qu'elle se rencontre chez tous ses adhérents. Traduisons-la en langage ordinaire : tout homme est mort spirituellement ; que Dieu ne traite pas indistinctement tous les coupables selon leurs mérites, c'est qu'il y en a qui possèdent la foi, et ceux-là sont reçus en grâce ; les

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 195-198.

autres, qui ne croient pas, sont seulement traités selon leurs œuvres ; au vrai croyant la mort de l'âme n'est pas imputée, tandis qu'elle l'est à l'incrédule. Fixons cet enseignement en quelques points : 1° à considérer le mérite intérieur, le chrétien est aussi impur que le païen ; le baptême n'opère pas dans l'homme un changement *réel*, mais seulement un changement dans les relations extérieures que Dieu établit entre lui et une personne donnée. — 2° Comme la substance même des actions ne varie pas, celles-ci n'ont pas de degrés de culpabilité ; ainsi une parole oiseuse est, de sa nature, aussi criminelle qu'un mensonge damnable, qu'un attentat contre la vérité ; un mouvement charnel, quoique réprouvé par la volonté, est aussi criminel qu'un infâme adultère ; un mot propre à blesser la charité, mais prononcé par surprise, provoque les tourments de l'enfer tout autant que le coup du meurtrier. — 3° Si tous les péchés sont également criminels, également damnables, ils peuvent aussi être effacés avec une égale facilité, la foi pouvant accompagner aussi facilement les uns que les autres ; on n'excepte qu'une seule prévarication, celle qui est dirigée contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire, l'incrédulité.

Le premier point accuse un sentiment bien incomplet, bien servile de l'état de péché, et de plus une ignorance bien triste de la force vivifiante du christianisme ; néanmoins, comme les extrêmes se touchent, on arrive à déclarer toutes les fautes également légères (3e point) ; on tombe dans l'antinomisme ; le second point, qui réunit les deux autres, anéantit

tout sentiment moral, toute mesure de culpabilité, toute justice en Dieu.

Bien des théologiens protestants, je le reconnais, ont voulu apporter des modifications à cette doctrine, en établissant certains degrés de culpabilité dans le mal, mais ils n'ont pas abouti à corriger le vice radical de l'enseignement que nous avons exposé. Si tous sont morts spirituellement, tant justes que pécheurs, vous ne sauriez admettre de différence entre l'offense mortelle et la vénielle (1).

La doctrine catholique sur les péchés véniels.

1. Le catholique distingue l'homme en état de grâce du pécheur par des qualités *intérieures* et *essentielles*. « Quiconque est dans la charité a passé de la mort à la vie. » (I^re^ épître de S. Jean, III, 14.)

2. La transgression de la loi dans l'homme en état de grâce est de tout autre nature que dans le pécheur, car sa volonté reste conforme à celle de son Dieu.

3. Le maintien dans l'âme de l'état de grâce ne peut coexister qu'avec un péché qui soit, *par sa nature,* seulement véniel, et qui ne mérite pas la damnation ; dans ce système la distinction entre les fautes légères et les fautes graves est aussi profonde que vraie.

4. Néanmoins le péché véniel ne cesse pas d'être un véritable péché ; il est donc accompagné de

(1) *Neue Untersuchungen,* p. 209-213.

faute, car sans faute le péché ne se conçoit pas ; il est aussi suivi de punition.

5. Ce qui caractérise cette punition, c'est qu'elle est temporaire : au contraire, l'homme qui n'est pas en état de grâce est exposé à une punition éternelle.

6. L'homme en état de grâce *comme tel*, ne peut pas pécher directement et de ferme propos contre la charité à l'égard de Dieu ou à l'égard du prochain, puisque cette charité seule le distingue des faux disciples du Christ.

7. Une concupiscence coupable, désavouée par la volonté, ne mérite aucunement la damnation.

8. Le péché véniel ne détruit pas la grâce justifiante, il la *retarde* seulement, c'est-à-dire, il l'empêche de progresser et la condamne pour un moment à rester à l'état de puissance non active ; la grâce conserve toujours sa nature et continue de rendre l'âme agréable au Seigneur. De là l'enseignement que, en dernière analyse, l'âme plaît à Dieu non par la grâce actuelle, mais par la grâce habituelle, d'où il résulte que celle-là est imparfaite, que celle-ci ne l'est pas.

9. Dès lors, si Bellarmin affirme que l'homme justifié jouit d'une *perfection absolue*, on se trompe en voyant dans ces paroles l'impossibilité pour le chrétien de progresser encore dans le bien. Voici la doctrine littérale, exacte du savant théologien : l'homme régénéré, ayant renoncé à toute conformité de volonté avec Adam, étant rentré dans une union parfaite avec le Sauveur, est renouvelé d'une manière absolue, a atteint à un état qui de lui-même n'impli-

que aucune imperfection (qu'on réfléchisse au mot τελείωσις, qui selon Clément d'Alexandrie, désigne le sacrement du baptême). Le fils d'Adam ainsi renouvelé a reçu la vraie vie spirituelle, vie d'une élévation incomparable. Néanmoins cette vie nouvelle, vraie, *est parfaite si on la compare à une autre vie,* mais ne l'est pas en elle-même, c'est-à-dire qu'elle est susceptible d'une infinité de développements. Beaucoup d'imperfections, beaucoup de manquements, effets de la faiblesse humaine, restent toujours possibles, que dis-je ? continueront d'affliger le chrétien aussi longtemps qu'il habitera cette terre.

10. D'un autre côté il suffira d'un seul acte *pleinement volontaire* et *attaquant directement et intentionnellement la charité,* pour *anéantir* la justice spirituelle. Aucune habitude pernicieuse n'est requise pour rompre l'union avec le Christ. Un seul acte d'adultère, de faux serment, etc., consomme l'infortune ; ajoutons cependant que presque toujours ce malheur a été préparé de longue main et émane de causes lointaines.

Car saint Thomas d'Aquin dit très justement que notre justice n'est pas le produit d'un simple effort humain, mais qu'elle est aussi un don de Dieu, un effet de l'opération du Saint-Esprit. Ce don ne peut coexister, dans l'homme, avec une orientation contraire de la volonté. Le pécheur sans doute sera encore à même, par la contrition, de renouveler son âme, et il la renouvellera d'autant plus aisément que sa faute sera moins enracinée ; mais un seul acte, de la nature de ceux que nous avons mentionnés, suffit pour

porter le coup fatal à la justice : de là la nécessité du sacrement de pénitence. Quelle que soit la difficulté de spécifier dans des cas particuliers ce qui est faute mortelle ou vénielle, la distinction que nous avons établie n'en subsiste pas moins et se vérifiera toujours.

Ainsi la doctrine catholique et la doctrine protestante diffèrent essentiellement en matière de péché véniel : selon nous, ce péché ne mérite pas la damnation, contrairement à ce qu'affirme la doctrine protestante, qui ne fait échapper le péché, quel qu'il soit, à la damnation, que par la foi dans les satisfactions du Christ (1).

Comment la doctrine catholique sur la justification aboutit à la doctrine du purgatoire.

De ce que pour nous l'homme vivifié par la grâce n'est plus un criminel toujours menacé de l'enfer, il ne résulte pas que nous le déclarons impeccable, mais seulement qu'il se distingue *essentiellement* de l'homme prévaricateur, ce que les protestants ne sauraient jamais comprendre. Qui donc, si l'amour divin vit en lui, s'il est entré en relations filiales avec Dieu, pourra se figurer ce même Dieu s'effaçant comme père et ne se montrant plus que comme un tyran ? Non, ce ne serait pas là le Dieu des chrétiens, pas même le Dieu des juifs, qui au moins est juste. Une pareille conception ne témoigne pas d'une sainte sévérité, mais d'une inconcevable persévérance à envi-

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 222-227, et 208.

sager tout à rebours. Est-il question du péché actuel, naissant dans le cœur, ces théoriciens repoussent énergiquement le témoignage de la conscience qui proclame le péché un *acte libre* contre le Créateur ; parle-t-on de justification, ils s'adressent exclusivement à cette même voix de la conscience, ils la forcent de mettre le régénéré sous le poids de la damnation, damnation qu'on avait même rendue impossible pour ceux qui sont à proprement parler des pécheurs. Vraiment si la justification s'harmonise avec les crimes décrits par Luther et Quenstedt, avouons qu'elle n'exclut pas la damnation. Mais, d'après l'Évangile, ceux-là seuls chez qui il n'y a aucun sujet de condamnation (κατάκριμα) sont ceux qui obéissent à l'esprit et non à la chair ; ils savent, par le témoignage de l'Esprit-Saint, qu'ils sont enfants de Dieu, non par imputation, mais intimement et réellement ; et jamais ils ne croiront qu'aussi longtemps qu'ils seront enfants fidèles leur père puisse les condamner. Cependant, de la doctrine d'après laquelle quelques manquements n'attirent pas l'inimitié du Créateur, il n'en résulte pas que ces manquements ne soient pas des péchés, capables de provoquer une vive contrition et la provoquant journellement dans les âmes très pieuses. De là le dogme catholique du purgatoire, lieu de purification pour ceux qui, avant de mourir, ne sont pas purifiés entièrement de toute tache (1).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 229-231.

Explication des passages de saint Paul sur la justification.

L'Apôtre, dans l'Épître aux Romains, parle-t-il d'une simple justice d'imputation qui, au sein de l'empire de la foi vivante, laisse encore subsister la transgression de la loi (ἁμαρτία — ἀνομία) ? Au contraire il établit avec une admirable précision que la complicité avec Adam a été réellement brisée par le baptême et a été remplacée par la pureté de cœur telle que nous l'avons décrite d'après les notions catholiques. Depuis Adam le péché régnait sur la terre (*Ép. aux Romains*, V, 14 et suiv.) ; depuis le Christ, c'est la grâce qui règne en ceux qui croient en lui et sont justifiés par lui. (*Id.*, V, 18, 19, 21.) Ces deux règnes, on le voit, s'excluent mutuellement dans la pensée de l'Apôtre ; nous sommes donc morts au péché et nous n'y vivons plus. (*Id.*, VI, 2.) Ceux qui sont baptisés peuvent être comparés au Sauveur ; comme il est mort pour ressusciter à une vie nouvelle et glorieuse, de même nous sommes ensevelis dans les eaux du baptême pour renaître en qualité d'hommes entièrement renouvelés. (*Id.*, VI, 3, 5.)

Le vieil homme est crucifié avec notre Sauveur *afin que le corps de péché soit détruit, et que nous ne soyons plus désormais esclaves du péché.* (*Id.*, VI, 6). *Affranchis du péché*, nous devons servir Dieu et la justice : ἐλευθερωθέντες δὲ ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, ἐδουλώθητε τῇ δικαιοσύνῃ — τῷ θεῷ. (*Id.*, VI, 18, 21.)

Ce que nous venons d'examiner donne suffisam-

ment l'intelligence des versets 12 et 14, ch. VI, où il est dit qu'à la vérité le péché (l'empire d'Adam) a cessé de régner, mais que néanmoins il exerce encore une certaine influence sur le fidèle. Le sens n'est pas que l'ancien principe a seulement, par l'avènement du principe nouveau, perdu sa qualité de dominateur, et conserve toujours son être propre ; non, ce principe, si redoutable jadis, a disparu du cercle des vrais croyants. Quand un tyran tombe et qu'un prince clément prend les rênes de l'État, on ne dit pas : « le despote est encore là, mais il a perdu sa funeste prépondérance » ; on dit, plutôt, qu'un nouvel ordre de choses s'est établi, que les rapports entre le tyran et les citoyens n'existent plus. Voilà l'idée de Paul. Pour le juste, la tyrannie du péché est anéantie, le juste ne vit plus pour elle ; toutes les premières relations sont radicalement détruites, en un mot la liberté a commencé son règne.

Cette explication se confirme pleinement par les ch. VII et VIII. Arrêtons-nous un instant à la partie saillante du ch. VII. L'Apôtre dépeint d'abord la lutte si inégale entre l'esprit et la chair pour l'homme non régénéré ; il s'écrie (VII, 24-25) : « Qui me délivrera de ce corps de mort ? » (du principe mortel du péché qui se révèle surtout par les désirs de la chair) ? Il répond : « Dieu par Jésus-Christ. » Puis VIII, 1, il déclare qu'il n'y a plus de condamnation pour ceux qui appartiennent au Christ ; pense-t-il qu'ils soient encore dans cette condamnation par eux-mêmes, comme n'étant pas délivrés du principe actif du mal, et que par suite leur justice, au lieu d'être

intérieure, soit uniquement imputative ? Nullement : car l'Apôtre se sert d'une multitude d'expressions très claires et très fortes, il emprunte des images très vives pour célébrer l'avènement d'une délivrance entière, d'une destruction complète, d'une mort décisive du principe mauvais. Ces dernières paroles répondent du sens de celles qui précèdent. Du reste, saint Paul, après avoir enseigné qu'il n'y a point de condamnation pour ceux qui vivent en Jésus-Christ, ajoute : « puisqu'ils ne marchent pas selon la chair, mais selon l'esprit ». Enfin dans les versets suivants il revient encore à son idée privilégiée, à la disparition de l'élément primitif et à son remplacement par un élément nouveau ; la même pensée se répète sous des formes différentes. Comment, après cela, veut-on que l'Apôtre ait pu songer à une justice imputative ?

Le dogme protestant de la justice imputative croit trouver sa raison d'être surtout au ch. VII, v. 15 et suiv. ; on s'y représente l'Apôtre parlant au nom de l'homme converti au christianisme, et affirmant que l'état d'où l'on sort par l'union de volonté avec le Christ, est en réalité de même nature que celui auquel nous conduit cette union. Saint Paul dit, v. 19 : « Je ne fais pas le bien que je veux ; au contraire, je fais le mal que je ne veux pas ; — v. 22-23 : Selon l'homme intérieur je trouve du plaisir dans la loi de Dieu ; mais je vois dans les membres de mon corps une loi qui s'oppose à la loi de mon esprit, et qui m'asservit à la loi du péché, s'exerçant dans les membres de mon corps. » Voilà, disent les réformateurs, la description du baptisé dont la vie religieuse et

morale se révèle ici dans toute sa clarté ; il est bien évident que par le sacrement de la régénération il ne cesse pas d'être par lui-même sous le coup de l'anathème. C'est encore là le motif pour lequel ni réformateurs, ni livres symboliques, n'osent avancer qu'un péché mortel ne saurait pas coexister avec la justice acquise par la foi ; tout au plus accordent-ils que si l'esprit n'oppose au mal aucune résistance, c'est-à-dire, si la foi même se perd, la prévarication, en ce seul cas, revêt son caractère formel et n'obtient pas le pardon de Dieu.

On doit admettre que l'union avec le Christ apporte à la vie morale un véritable progrès ; ce progrès, nos adversaires le circonscrivent en ce que, à côté du principe mauvais, s'assied un principe opposé (le πνεῦμα) ; ces deux principes se font une guerre acharnée, sans qu'aucun d'eux puisse remporter une victoire décisive. Que conclure de là, sinon qu'avant l'union avec le Christ, l'homme était privé de tout élément supérieur, capable de le conduire à la connaissance de Dieu, en un mot que l'image divine était entièrement effacée en lui ? Ainsi le protestantisme identifie à peu près la disposition morale du chrétien avec celle que le catholicisme accorde au païen ; car, d'après la conception catholique, s'appuyant sur l'Épître aux Romains, II, 14-15, il y a déjà lutte dans l'âme du païen. Si donc la régénération conduit le chrétien au progrès moral, nous devons, avec l'Apôtre, découvrir ce progrès dans la victoire du bien sur celui du mal ; une simple lutte est le partage de l'infidèle. Le fondement que s'est posé le

protestantisme le force à refuser au chrétien toute vraie perfection intérieure, et la *Formule de Concorde* s'en exprime clairement ; le πνεῦμα, seul, a quelque activité pour les choses d'en haut ; l'homme, en soi, doit être considéré comme mort et péchant pour la mort, non comme, en soi, agréable à Dieu et ne péchant dès lors que véniellement.

Ajoutons que c'est pour le même motif que les protestants rangent dans une même catégorie les bonnes œuvres (ἔργα ἀγαθά) et les *œuvres de la loi* (ἔργα τοῦ νόμου), c'est-à-dire ces œuvres que l'homme laissé à lui-même produit par sa propre impulsion ou par le précepte extérieur de la loi. Les catholiques, au contraire, trouvent ces deux sortes d'opérations d'essence entièrement distincte (1).

Dans la doctrine protestante, le péché quitte l'homme avant que l'homme quitte le péché.

Moehler explique que, pour le luthéranisme, il suffit d'obtenir le pardon de ses péchés par la foi : sitôt que l'homme est parvenu à ce degré de vie spirituelle, les œuvres les plus saintes n'ajouteraient rien à sa justice. Calvin lui-même, s'il dit que la justification doit être suivie de la sanctification, laisse à Dieu seul le soin d'accomplir ce dernier ouvrage dans les âmes. Les catholiques sont moins faciles et moins accommodants : pour eux, le péché ne quitte l'homme que lorsque l'homme quitte lui-même le péché, bien résolu de réparer ses injustices et de satisfaire pour ses offenses (2).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 237-242.

(2) *Symbolik*, p. 140-141.

Comment la doctrine protestante aboutit à cette conséquence de diminuer la portée de la Rédemption.

Moehler explique que les réformateurs, après avoir exagéré la déchéance originelle au delà de toute limite, amoindrissent d'autant la réhabilitation. Ils disent : La détérioration de l'homme est profonde, donc la réparation ne doit point le toucher ; la maladie a fait tant de ravages, que nous ne pouvons être l'objet d'une vraie régénération. Donc, le Christ est notre justice — en dehors de nous ; il y a, en nous, l'injustice dans le vieil Adam, et quant à la justice dans l'homme nouveau, elle est extérieure à nous (1).

Comment la doctrine protestante conçoit le mal comme une substance.

Moehler poursuit dans ses dernières conséquences la doctrine des novateurs sur la concupiscence dans l'homme régénéré. Ils enseignent que le penchant au mal souille de lui-même la conscience. Si malgré le combat il reste quelque chose de condamnable dans le fidèle, si ce quelque chose est encore mauvais sans le consentement de la volonté, d'où vient le mal ? Du libre arbitre ? non, puisqu'on l'a réduit en poudre ; le péché n'a donc pas sa cause dans l'homme moral ; il existe donc par lui-même ; il est une entité positive, une substance. Quand on lit dans le *Livre de la Concorde* que nous ne sommes délivrés du mal qu'en déposant ce corps mortel, on en doit conclure que la Réforme conçoit le mal comme une substance (2).

(1) *Symbolik*, p. 142.

(2) *Symbolik*, p. 143-145.

Comment la doctrine protestante arrive à la négation du mal moral.

Moehler observe que les réformés disaient tout à l'heure que Dieu regarde comme juste le pécheur perverti dans tout son être, et qu'il se cache à lui-même ses iniquités. Dieu ne voit donc pas l'homme tel qu'il est ! l'injustice se dérobe à ses regards ! Alors, de deux choses l'une : ou Dieu se trompe lui-même ou il est trompé par l'homme, point de milieu. Si donc nous voulons sauver son infaillibilité suprême, il nous reste un moyen mais un seul, c'est de dire que ce qui est mal selon nos faibles lumières ne l'est point dans son jugement, parce que le péché fait nécessairement partie de la nature humaine comme limitation de l'être. Les protestants disent aussi que Dieu seul opère la justification, que l'homme n'y a pas la moindre part. Or dans ces principes, la grâce peut déployer souverainement tous ses efforts : point de consentement à obtenir, point de libre arbitre à respecter. Si néanmoins l'homme pèche, c'est que le péché est nécessité par la condition même de l'homme. Et Moehler oppose cette conception fataliste à la conception catholique qui met la liberté de l'homme à la source du péché (1).

La foi.
La doctrine catholique.

Saint Paul dit : « L'homme n'est point justifié par les œuvres, mais par la foi. » D'après les commentaires donnés par les Pères du concile de Trente, saint Paul refuse le pouvoir de justifier aux actes pure-

(1) *Symbolik*, p. 141-143.

ment extérieurs, mais il l'accorde aux actes qui ont leur source dans la sainteté du cœur ; il oppose, comme le texte l'indique clairement, les œuvres de la loi mosaïque à la foi de Jésus-Christ. Mais pourquoi cette foi justifie-t-elle ? « Elle justifie, dit un Père du concile de Trente, parce qu'elle est le fondement et la racine de tous les actes qui obtiennent la faveur du ciel ; elle justifie non d'elle-même, immédiatement, par sa propre vertu, mais par les œuvres qu'elle produit. » A cela, Claude le Jay ajouta avec non moins de justesse que de précision : « La foi nous procure la grâce, non pas d'être déjà agréables à Dieu, mais de pouvoir le devenir. » En effet, poursuivit Bertanus, saint Paul ne dit pas : « La foi justifie l'homme ; » mais il dit : « l'homme est justifié par *le moyen* de la foi ; » car cette vertu n'est pas la justice, mais seulement la faculté d'y parvenir. C'est ce que Bernard de Diaz expliqua dans ces termes : « On dit que la foi justifie, parce qu'elle relève de notre faiblesse naturelle en nous imprimant des mouvements qui nous transportent dans une sphère de la vie spirituelle élevée au-dessus de notre état naturel, et qu'ainsi Dieu nous regarde comme étant déjà dans le chemin de la justice. »

Toutes ces interprétations, quoique conçues dans des termes différents, expriment la même doctrine, et le concile les confirma par ces paroles : « La foi est le commencement du salut de l'homme, le fondement et la racine de toute justification ; sans elle, il est impossible de plaire à Dieu, ni de parvenir à l'association de ses enfants. »

Moelher emprunte au *Catéchisme du concile de Trente* cette définition de la foi : « C'est un assentiment inébranlable, par lequel l'esprit croit fermement à Dieu nous révélant ses mystères. »

Il remarque que, comme la justification, d'après la doctrine catholique, pénètre l'homme tout entier, la foi seule n'est donc pas la justification, mais qu'elle est la première condition subjective pour y parvenir, la racine sur laquelle est entée la sainteté, le sol où se féconde l'alliance avec Dieu : quand elle passe de l'intelligence dans la volonté, de l'esprit dans le cœur ; quand, pour parler avec un Père du concile de Trente, elle allume la charité dans les âmes, comme l'étincelle embrase de proche en proche un vaste foyer, alors elle rétablit l'harmonie dans les facultés spirituelles et justifie l'homme. Il est donc une sorte de foi qui délivre du mal, guérit la volonté, restaure le cœur, fait une nouvelle créature, et met au nombre des enfants de Dieu : c'est la foi que les scolastiques appellent, par opposition à la foi morte ou informe, *foi vive* ou *foi formée* ; c'est la foi jointe à la charité [1].

Le sens du mot foi dans saint Paul.

Le sens littéral du mot πίστις renferme-t-il l'idée de la charité, ou celle-ci, dans la pensée de l'Apôtre, n'en est-elle que la conséquence ? Dans ce dernier cas, saint Paul se serait exprimé par une figure de rhétorique en vertu de laquelle un mot indiquant le simple commencement d'une chose, en dénoterait aussi le progrès et le perfectionnement. Parcourons quelques endroits des écrits du grand Docteur. *Épître aux Romains*, V, 1, il dit : « Étant donc justifiés

(1) *Symbolik*, p. 146-152.

par la foi, conservons la paix avec Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur. » Il n'y a pas de doute que dans ces paroles il se figure la charité accompagnant la foi. Cependant si l'expression πίστις embrasse par elle-même la charité (ἀγάπη), il ne sera pas facile d'expliquer le sens du verset suivant : « car en Jésus-Christ ce qui sert, ce n'est ni d'être circoncis ni de ne l'être pas, mais la foi qui agit par la charité. » *Épître aux Galates,* V, 6. Si la foi (πίστις) contient de sa nature la charité (ἀγάπη), ou si celle-ci se trouve en germe dans celle-là, comment peut-on dire que la première agit par la seconde, comment peut-on distinguer d'une manière si précise? Puis, *I^re^ Épître aux Corinthiens,* XIII, 2, on lit : « Si j'avais tout ce qu'on peut avoir de foi (πᾶσαν τὴν πίστιν), jusqu'à faire changer de place les montagnes, et que la charité me manquât, je ne serais *rien.* » Quelle distinction substantielle entre les deux termes ! A la fin du chapitre cité l'apôtre ajoute : « Ce qu'il y a maintenant de permanent, ce sont ces trois choses-ci : la foi, l'espérance, la charité : et la plus excellente est la charité. » Ainsi, puisque la foi, prise dans sa signification la plus exacte, est réellement distinguée de la charité, puisqu'elle n'est rien sans cette dernière, elle n'implique pas de sa nature la participation à l'amitié divine, la charité l'emporte de beaucoup sur elle. Il y a là de quoi nous engager à ne pas confondre les deux mots πίστις et ἀγάπη, et à ne pas comprendre le second dans le premier. C'est d'après cela que les théologiens catholiques séparent les notions de foi et charité, et affirment que la foi sans la charité n'a pas de vie, ne

justifie pas ; en d'autres mots, que la justification est seulement l'œuvre de ce qu'on appelle *fides formata*...

Saint Paul d'ailleurs ne juge pas à propos de conserver partout cette première terminologie. Ainsi, *Ire Épître aux Corinthiens*, VII, 19, il enseigne la même vérité que dans son épître aux Galates, V, 6, mais il s'exprime de la façon suivante : « Il ne sert de rien d'être circoncis, et il ne sert de rien de ne l'être pas : ce qui sert c'est de garder les commandements de Dieu. » En cet endroit la justice à laquelle conduit la foi est d'une manière bien remarquable opposée à la justice extérieure que garantissaient les œuvres de la loi mosaïque, et les paroles dont use ici l'apôtre confirment merveilleusement la doctrine et les expressions catholiques sur la justification. — Saint Jean, XVII, 3, dit : « C'est là la vie éternelle, vous connaître et Celui que vous avez envoyé. » Il serait aussi permis de préférer cette façon de parler, et de poser cette formule : « la connaissance de Dieu et du Christ donne seule la béatitude. » En d'autres endroits, l'apôtre, affirmant la même doctrine, l'énonce en d'autres termes ; on peut consulter sa première épître, II, 3-5, III, 6 et 7. Le principe qui forme l'union avec le Sauveur, est habituellement désigné par saint Jean sous le nom de foi, fréquemment encore sous celui de charité ; ailleurs, de même que saint Paul, il nomme à côté l'une de l'autre les deux vertus ; ainsi dans la première épître, III, 23, il dit : « C'est là son commandement, que nous croyions au nom de Jésus-Christ, et que nous nous entr'ai-

mions. » Mais l'apôtre bien-aimé connaît aussi une foi qui est insuffisante pour le salut ; consultez son évangile, II, 23, en comparant ce verset à saint Matthieu, XIII, 3-23. — Saint Jacques, chap. II, parle aussi si explicitement de la différence essentielle qui existe entre la foi vivante et la foi morte, que l'Église catholique a très bien fait de dire que la foi, qui est vivante par la charité, *fides charitate formata*, justifie. De la sorte tout malentendu devient impossible, les différentes manières d'expliquer un terme n'entravent plus la discussion. Un théologien n'est pas en particulier obligé de suivre dans sa terminologie ou saint Paul, ou saint Jean, ou saint Jacques, pourvu qu'il ne s'écarte pas du sens du texte sacré ; l'Église cependant s'efforcera d'éviter les variantes dans sa façon de s'exprimer ; c'est ainsi que ce qui est particulier à chacun des écrivains inspirés s'efface dans l'unité de la Sainte Écriture (1).

Les doctrines des réformés sur la foi.

Moehler établit que la distinction faite par les catholiques entre la foi morte, simple assentiment de l'esprit, qui ne justifie pas, et la foi vive, conviction de l'intelligence et détermination de la volonté, qui justifie, est niée par les réformés ; ils les enveloppent l'une et l'autre dans la même sentence de proscription.

D'abord ils étaient contraints de rejeter la foi morte. Comme les catholiques reconnaissent des facultés spirituelles dans l'enfant d'Adam, comme ils admettent la

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 274-277.

coopération de l'homme à la grâce, ils enseignent que la foi est un ouvrage divin et humain tout ensemble et peuvent en expliquer l'inefficacité par le mauvais usage et la résistance de la liberté ; mais les réformés niant les facultés spirituelles, soutinrent que la première vertu théologale est l'ouvrage de Dieu seul ; et que la foi pût être inefficace, cela leur parut dès lors absurde.

La foi vive ne pouvait non plus trouver grâce devant eux. Dans la conférence de Ratisbonne, en 1541, les catholiques et les protestants étaient tombés d'accord sur ce point, que l'homme parvient à la justification par la foi vive et active, mais Luther rejeta cette proposition, la qualifiant de « note misérable et rapetassée ».

En termes très violents, Luther accuse les papistes de professer des théories d'après lesquelles, en fait, on est justifié par la charité beaucoup plus que par la foi.

Pour lui, *la foi qui justifie, c'est la foi qui saisit Jésus-Christ par la parole, la foi qui est parée, ornée de Jésus-Christ.* Pour Mélanchthon, la foi est la confiance absolue dans la miséricorde divine, sans aucun égard à nos bonnes ni à nos mauvaises actions. Mais qu'est-ce qui donne à cette ferme croyance, à cette confiance inébranlable la vertu de justifier ? L'*Apologie* répond en termes négatifs : « Ce n'est ni par la charité, ni à cause de la charité ou des œuvres, que nous obtenons la rémission de nos péchés » ; et le *Livre de la Concorde* dit en termes positifs : « La foi justifie parce qu'elle saisit et embrasse, comme un moyen et un instrument, la miséricorde de Dieu et les mérites de Jésus-Christ. » Le prédicateur Osiander, à Nuremberg, ayant soutenu des théories qui se rapprochaient du catholicisme, Calvin l'invectiva : « Moi aussi, j'admets, dit-il, que la foi ne justifie point par son efficacité intrinsèque ; car s'il en était autrement, comme elle est toujours faible et défectueuse, elle ne nous donnerait

qu'une justice imparfaite et qu'une mince portion de salut : mais je n'admets pas pour autant les figures boiteuses du sophiste, et la foi n'est pas plus le divin Sauveur que l'urne d'argile n'est le trésor qu'elle renferme. Cependant, quoique la foi n'ait par elle-même aucune valeur, elle justifie l'homme en lui apportant Jésus-Christ, de même qu'une urne remplie d'or enrichit celui qui la trouve. » Ainsi la foi protestante n'est point un écoulement de l'esprit du Christ, un principe de transformation spirituelle ; elle est comme un instrument qui saisit le Sauveur, une sorte de vase qui renferme la justice suprême. Et comme cette urne et le trésor ne s'identifient point par le contact, comme l'une reste de l'argile et l'autre de l'or, ainsi le Christ et le fidèle ne s'unissent pas étroitement dans la justification : le Réparateur garde en lui-même sa vertu bienfaisante, et l'homme conserve le mal dans le fond de son être ; le Sauveur est le Dieu trois fois saint, et son disciple n'est que souillure et qu'iniquité profonde ; la victime sans tache s'offre à Dieu pour la rançon du péché, et le pécheur ne devient pas lui-même un sacrifice agréable à Dieu ! Cette doctrine étrange était nécessaire dans le système protestant : sitôt que les réformés eurent posé en principe que notre justice est hors de nous, ils ne pouvaient plus dire avec les catholiques que la justice du Sauveur pénètre toutes nos facultés, devient notre propriété intérieure ; mais ils devaient soutenir qu'elle nous est appliquée sans qu'elle nous touche, appropriée sans nous devenir propre, imputée sans nous rendre justes. Au reste, Calvin n'a pas inventé la comparaison de l'urne et du trésor, Luther l'avait employée avant lui : « Vois combien est riche le chrétien, dit Luther ; il ne pourrait se damner quand il le voudrait, pourvu qu'il ne refuse pas de croire, car l'incroyance est le seul péché qui puisse lui faire perdre le salut. Lorsque la foi retourne aux promesses de l'Évan-

gile ou qu'elle ne s'en est pas écartée, tous les péchés sont absorbés en un instant par cette même foi ou plutôt par la véracité divine ; car Dieu ne peut se renier lui-même, quand tu le confesses et t'abandonnes avec confiance en ses promesses. Mais, hors de là, point de repos, point de paix pour la conscience ; le repentir et la conscience des péchés, la satisfaction et toutes les œuvres inventées par les hommes t'abandonneront sans ressource au milieu des angoisses et des alarmes si, oubliant la véracité divine, tu te reposes sur ces vaines pratiques de la superstition. Vanité des vanités, affliction pour l'esprit, voilà ce qu'est tout ce qui se fait hors de la foi en la véracité divine. »

Ainsi selon Luther, à côté de la foi, on peut commettre les plus grandes fautes.

Il ne craint point d'invoquer, dans tous ses ouvrages, le témoignage de saint Paul !

Des paroles comme celle-ci : « Si l'on pouvait commettre l'adultère dans la foi, ce ne serait point un péché, » sont-elles conformes à la doctrine de saint Paul ? sont-elles d'un chrétien ?

Mélanchthon n'a pas d'autres principes ; il dit : « Quoi que tu fasses, que tu manges, que tu boives, que tu travailles de la main, que tu enseignes, alors même que tu prêches évidemment, ferme les yeux sur tes actions pour considérer les promesses divines, et crois avec confiance que tu n'as plus de juge dans le ciel, mais un bon père qui a pour toi le plus tendre amour. » Ce qui veut dire : Dieu est un bon vieux qui a appris à pardonner avant que tu n'aies appris à pécher.

Moehler observe d'ailleurs qu'en d'autres passages Luther semble admettre, comme les catholiques, que « la foi nous transforme en de tout autres créatures, renouvelle toutes nos facultés par la communication du Saint-

Esprit, que, vivante et active, il est impossible qu'elle ne fasse pas toujours le bien » ; et qu'ailleurs enfin, Luther appelle la foi « le cœur juste, la volonté droite et l'esprit régénéré (1) ».

Argument rationnel des réformés en faveur de leur doctrine sur la foi.

Moehler laisse parler les réformés : « La foi, disent-ils, confiance absolue dans la miséricorde divine, est l'œuvre la plus excellente de toutes les œuvres ; bien mieux, c'est l'œuvre la seule juste et la seule sainte : comme la grâce la met elle-même dans les âmes et que les facultés spirituelles ne concourent point à sa naissance, elle a Dieu pour unique auteur et n'est point souillée par la corruption de la nature humaine. Au contraire, la charité n'est pas immédiatement allumée dans les cœurs par la main divine, mais elle naît de la foi sous l'action des facultés spirituelles ; si bien que l'homme contribue à son origine, et qu'elle contracte dans sa source même les souillures de la nature dégradée par le mal. Or, la justification est l'ouvrage de Dieu seul, et ne souffre rien d'impur. Quelle est donc la foi qui justifie ? C'est évidemment celle qui se résout dans la confiance, et non pas celle qui renferme la charité ; c'est la foi instrumentale, et non pas la foi vive (2). »

Réponse à l'argument.

Tout leur raisonnement, réplique Moehler, repose sur ce principe manifestement faux, que le Saint-Esprit opère seul le salut de l'homme ; à les pousser à bout, c'est Dieu

(1) *Symbolik,* p. 153-164.

(2) *Symbolik,* p. 164-165.

qui croit à sa parole et espère en ses promesses dans l'âme du fidèle ! Moehler pousse leur théorie à l'absurde : Dieu lui-même croit dans notre intelligence, nous le voulons pour un instant ; mais alors pourquoi les docteurs évangéliques ne disent-ils pas également : Dieu aime dans notre cœur, et pourquoi ne lui accordent-ils pas autant de complaisance dans ce dernier ouvrage que dans le premier ? Quoi ! la charité n'est-elle pas aussi l'œuvre de la grâce, le prix des mérites de la croix, le fruit de la rédemption ? Pourquoi donc Dieu la regarderait-il avec indignation, tandis qu'il laisse tomber des regards favorables sur la foi ? « Mais il y a déjà dans cette vertu, disent les apôtres du XVI^e^ siècle, quelque chose de l'homme, et d'impur par conséquent. » Quoi ! *quelque chose de l'homme* dans la charité ! Mais si la créature avait mis quelque chose d'imparfait dans la charité, le Créateur ne pourrait-il pas écarter ces défauts pour agréer ce que lui-même y a mis ? Et la foi elle-même ne tient-elle jamais rien de l'homme ? n'est-elle pas souvent imparfaite de ses imperfections, faible de sa faiblesse ? N'a-t-elle pas ses épreuves, ses combats, ses défaillances ? Les symboles luthériens, particulièrement l'*Apologie*, nous la montrent chancelant à chaque pas ; Luther lui-même était souvent assailli par le doute et se déchaînait alors contre les papistes pour chasser, disait-il, la tristesse par la joie. Eh bien ! est-ce encore Dieu qui doute et désespère dans le fidèle ? Nous voilà donc forcés de reconnaître dans cette vertu, comme dans la charité, des défauts, des imperfections, quelque chose de l'homme, pour tout dire en un mot. Or, si, dans la foi, cette altération de l'ouvrage divin ne détourne point les regards de Dieu, pourquoi ce qu'il y a d'humain dans la charité l'empêcherait-il de voir d'un œil de complaisance ce qui en elle est un écoulement de son esprit ?

« Mais, répliquent les auteurs du protestantisme, la foi dérive d'un principe divin et la charité d'un principe humain, parce que la charité naît de la foi. »

Mais, si, d'une part, la charité naît de la foi ; si, d'une autre part, la foi a Dieu seul pour auteur, comme le dit Luther, faudra-t-il en conclure que la charité ne dérive pas d'un principe divin ? Non, mais précisément le contraire. Évidemment ce n'est pas ce qu'il y a de défectueux dans la foi, mais c'est la foi seule qui, aidée de la grâce, enfante la charité. La charité donc n'est pas moins que la foi l'ouvrage de Dieu ; et s'il y avait en elle quelque chose de défectueux, cela sans doute ne serait pas la charité, mais le résultat d'une imperfection dans la foi. Comme l'imperfection, c'est-à-dire, l'absence de l'être ne peut rien produire, une charité moins ardente ne suppose qu'une foi moins vive ; mais la première de ces vertus est divine comme la seconde, bien qu'elle lui soit postérieure en ce sens qu'elle en découle. Certes, la flamme n'est pas moins feu que l'étincelle, quoique l'étincelle précède la flamme (1).

Arguments d'ordre pratique allégués par les réformés.

Moehler suppose, sous les plumes protestantes, certaines objections, auxquelles il se préoccupe de répondre.

Premier argument : « Seule la doctrine de la Réforme donne aux consciences alarmées de vraies, de solides consolations. Si la foi comme organe peut justifier devant Dieu, les cœurs, on le voit assez, jouiront d'une paix sûre et profonde ; si vous dites que pour obtenir l'amitié du Ciel, il faut avoir l'amour et être sanctifié, qui donc

(1) *Symbolik,* p. 165-167.

peut s'assurer qu'il aime d'un amour véritable ? où est celui qui dira que ses pensées, ses affections, que tout son être soient saints aux yeux du Seigneur ? (2) »

Réplique. — On trouve le dialogue suivant dans les œuvres de Luther : « Je n'ai jamais fait le bien, dit une âme affligée, et je suis faible et fragile. — Sans doute, répond le Réformateur, tu ne pourras jamais amasser un trésor de mérites ; mais écoute la bonne, l'heureuse nouvelle que le Saint-Esprit t'annonce par la bouche du prophète : « Réjouis-toi, stérile, toi qui n'enfantes pas (qui n'agis pas par charité). » Dieu ne te dit-il point par là : Pourquoi t'affliger, t'attrister ainsi, toi qui n'as pas lieu de t'abandonner à la douleur ? — Mais je suis seule, stérile et n'enfante pas. — Que tu édifies ou non sur la loi, que tu n'enfantes point comme Agar, n'importe : ta justice n'en est que meilleure et plus élevée, savoir Jésus-Christ, qui saura bien te délivrer de la terreur de la loi ; car il est devenu malédiction lui-même, afin de te délivrer de la malédiction des préceptes. » Quel dangereux abus de l'Écriture sainte ! N'est-ce pas là substituer la foi morte à la foi vive. Loin de retrouver des consolations dans cette doctrine, nous n'y voyons et l'on ne peut y voir qu'une fausse sécurité.

Quoi ! la foi vive, ce don céleste, cette vertu justifiant par l'amour, serait incapable de s'élever au-dessus d'une justice purement légale ! Puis quelles flagrantes contradictions ! Précédemment Luther appelait la foi la volonté droite, il ne nous montre maintenant qu'une foi sans volonté ; naguère elle était un principe de vie, à cette heure elle est l'inertie même ; là elle était fraîche et vivante, ici elle ne sait que soupirer et gémir ; et l'on nous donne cela pour la vraie foi !

Vainement voudrait-on le nier : si la distinction des Réformateurs signifie, d'une part, que la foi rend juste,

mais non pas en tant qu'elle est active, elle signifie également, d'un autre côté, qu'elle justifie lors même qu'elle n'est point active. Qu'on relise quelques-uns des passages cités plus haut, ce n'est peut-être qu'à ce moment qu'ils paraîtront dans tout leur jour. Le passage suivant est surtout remarquable : « Quand l'homme entend qu'il est obligé de croire en Jésus-Christ, mais que la foi ne peut lui être d'aucun avantage ni d'aucun secours sans la charité, ne doit-il pas tomber dans le désespoir et se tenir à lui-même ce discours : « Si la foi ne rend pas juste sans la charité, elle est inutile et sans efficacité, et c'est la charité qui seule justifie. Car si la foi ne renferme point la charité qui lui donne sa due forme, c'est-à-dire la qualité et la propriété de rendre juste, elle n'est rien ; mais si elle n'est rien, comment pourrait-elle justifier ? » Enfin que l'on se rappelle la description des richesses conférés au chrétien par le baptême. Or tous ces passages prouvent ce que nous disions tout à l'heure, en établissant le sens pratique de la distinction protestante entre deux sortes de foi, l'une qui remplit les préceptes et l'autre qui s'attache aux mérites du Sauveur. Évidemment, selon Luther, la foi vive ne peut exister sans la foi morte ; mais la foi morte existe sans la foi vive ; bien plus, elle perd tout prix, toute valeur, quand elle en est accompagnée.

Ce n'est pas là, certes, ce qu'enseigne saint Paul. Lisez l'Épître aux Romains et l'Épître aux Galates, vous y verrez « que nous nous écrions dans la foi : sans doute, Abba, Père, » tendre Père, mais vous y verrez aussi que les fruits du Saint-Esprit, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante, sont la joie, la paix, la sécurité, la patience, la charité, la bonté, la douceur, la longanimité, la modestie, la chasteté. Il faut donc, pour goûter les douceurs du Saint-Esprit, la sécurité, la paix, la joie, avoir la patience,

la charité, la bonté, la pureté, toutes les vertus chrétiennes. Moehler ajoute qu'il pourrait d'ailleurs citer, pour confirmer ces paroles, l'exemple de Luther : comme Luther n'avait point une foi douce, tendre, affectueuse, pleine de charité, il n'éprouva point la paix de l'âme (1).

Second argument. Les protestants continuent : « Dans la doctrine qui attribue la justification à la foi instrumentale, le salut repose uniquement sur la miséricorde divine, et toute gloire revient au Sauveur. Mais voulez-vous que la foi ne justifie que par l'amour, de ce moment la gloire, qui n'appartient qu'au Très-Haut, est partagée entre Dieu et l'homme ; disons mieux, elle est enlevée à Dieu. En un mot, ce n'est que dans nos principes que l'on reconnait le prix immense de la rédemption (2). »

Réplique. — Sans doute les chrétiens doivent louer comme à l'envi Celui qu'ils proclament l'auteur du salut, mais les Réformateurs de la croyance universelle lui donnent-ils de véritables louanges ? Ils disent : « Le dogme catholique selon lequel l'homme aimant Dieu est seul aimé de Dieu, ravale la bonté divine au niveau de celle de l'homme ; car aimer qui nous aime, cela n'est pas rare même ici-bas. Et si nous n'obtenions notre pardon que lorsque nous faisons les œuvres de la justice, les mérites du Sauveur seraient réduits au néant. Au contraire, la rédemption nous ouvre-t-elle le ciel sans qu'auparavant nous soyons purifiés du péché ; alors, mais seulement alors, apparaissent, dans toute leur splendeur, et les mérites de Jésus-Christ, et sa puissance auprès de son Père. »

Ainsi comme une personne de condition témoignerait d'autant plus d'amitié à son ami, qu'elle ferait un accueil plus favorable aux étrangers qu'il lui présenterait en habit

(1) *Symbolik*, p. 174-177.

(2) *Symbolik*, p. 173.

de voyage ; de même en est-il, si nous en croyons nos docteurs, entre le Père et le Fils dans la justification. Est-il donc question, dans ce divin ouvrage, d'une pure étiquette et de vaines cérémonies ? Ne s'agit-il pas, au contraire, d'un ornement intérieur, de cette robe nuptiale sans laquelle on ne peut être admis au festin, comme dit Celui qui est miséricorde, mais qui est en même temps la sainteté et la justice ? Moehler ne peut se défendre d'insinuer que les réformés, en admettant que le Sauveur détermine Dieu, par ses mérites, à regarder le crime comme innocent, c'est-à-dire à détruire sa justice et sa sainteté pour lui complaire, donnent une étrange gloire au Très-Haut.

Il prévoit de leur part cette autre objection : « Le dogme catholique, que la foi vive rend seule agréable à Dieu, considère la justification, partie comme l'ouvrage du Christ, partie comme l'ouvrage de l'homme ; il partage la gloire de la rédemption entre le Sauveur et son disciple. » Si l'Église, répond-il, enseignait que la charité conduit l'homme à la justification sans la grâce, ou si elle ne faisait intervenir le Sauveur que pour consommer notre justice imparfaite, alors on pourrait dire qu'elle porte préjudice aux mérites de la croix ; mais, tout au contraire, elle voit dans Jésus-Christ la source de toute vie intérieure élevée : comment donc peut-il être question d'un partage de gloire ? comment nous parle-t-on d'ingratitude envers le Rédempteur ?

Sans doute l'Église exhorte ses enfants à s'approprier toute la vertu qui leur est offerte en Jésus-Christ, sans doute elle enseigne que, pour obtenir l'amitié de Dieu, il faut être transformé, vivifié en Jésus-Christ ; mais voir dans cette doctrine un partage de gloire, c'est prétendre que l'homme mourant de faim partage l'honneur de sa délivrance avec la main charitable qui lui donne des ali-

ments. Car ce malheureux ne doit-il pas aussi faire usage de la nourriture qu'on lui présente ? ne périrait-il pas infailliblement, s'il se contentait de jeter sur son bienfaiteur un regard plein de confiance ? Or telle est la conduite du protestant à l'égard du Christ : mais en vain se flatte-t-il de rendre gloire à Dieu seul ; s'il ne se réveille de son assoupissement, il périra dans le péché : Seigneur ! Seigneur ! s'écrie-t-il, (soyez seul loué), et il ne fait point la volonté du Père céleste.

Moehler explique que l'erreur des réformés provint de ce qu'ils confondirent deux choses essentiellement distinctes dans la justification, l'objet et le sujet, les mérites de la croix considérés en eux-mêmes et ces mérites appliqués au fidèle ; et que d'autre part, ils interprétaient mal le texte de saint Jean sur l'amour de Dieu. Saint Jean dit que Dieu aime l'homme avant que l'homme aime Dieu, c'est-à-dire sans que l'homme aime Dieu, et l'Église enseigne que Dieu n'aime que celui qui a la charité ; la doctrine catholique paraît donc méconnaître la grâce purement gratuite, elle paraît faire de l'amitié de Dieu la récompense et le prix de notre amour. Pour écarter cette apparente difficulté, les catholiques citent un grand nombre de passages qui semblent contredire celui dont nous parlions tout à l'heure ; puis ils disent : D'après saint Jean, il est vrai, l'amour de Dieu embrasse toutes les créatures (τὸν κόσμον) ; mais pour que l'amour infini se réalise dans l'homme, il faut que l'homme entre lui-même dans cet amour, qu'il le reçoive dans son cœur et sa volonté ; c'est-à-dire, il faut que l'amour devienne réciproque. C'est ce qu'enseigne saint Jean lui-même en rapportant ces paroles de Jésus-Christ : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et demeurerons en lui » (1).

(1) *Symbolik*, p. 177-183.

Troisième argument. Moehler aborde un troisième argument des réformés: La doctrine réformée qui rapporte tout au Souverain Être, en n'imputant à l'homme aucun bien, est une école d'humilité (1).

Réplique. — Sans doute la première vertu de la foi décrite par saint Paul, c'est le renoncement à ses propres mérites, l'abnégation de soi-même en Jésus-Christ, et l'on doit reconnaître que les réformateurs avaient la vue de cette vérité ; mais quand ils imaginèrent que la foi justifie sans les vertus qui l'accompagnent nécessairement, c'est-à-dire, sans l'amour, sans le renoncement de l'âme à ses propres mérites, ils inventèrent le moyen de se dispenser de l'humilité par humilité même, et pour se montrer vraiment humbles, ils enseignèrent que l'humilité ne rend pas agréable à Dieu. S'ignorer elle-même, se cacher à ses propres yeux, c'est là, nous le savons, le caractère de cette vertu : mais quel homme vraiment humble prétendit jamais que l'humilité ne rend pas agréable à Dieu ? Que si, outre la croyance aux mérites du Sauveur, croyance qui seule nous force à chercher notre salut hors de nous, il existait un moyen capable de faire naître l'humilité dans nos cœurs, dès lors nous n'aurions plus besoin de ces mérites : tant il est vrai que tout dépend de l'abnégation de soi-même. Cependant, suivant les réformateurs, elle ne peut nous rendre justes devant Dieu ; car, disent-ils, elle consiste dans la persuasion même qu'elle ne possède point cette vertu. Ici encore des sentiments vagues et confus, quoique très louables d'ailleurs, abusèrent les nouveaux prophètes. Ce que l'humilité a d'agissant, de positif, jamais ils ne purent le saisir ; et bien moins encore comprirent-ils qu'autre chose est d'enseigner que l'homme peut devenir juste, autre

(1) *Symbolik*, p. 173.

chose de se regarder personnellement comme tel. En effet, ce dernier sentiment serait l'extinction, la mort de toute vie spirituelle ; le premier, au contraire, en est la condition.

Remarquons, au reste, les contradictions dans lesquelles s'enveloppent les protestants. La vraie humilité, disent-ils, a son fondement dans la doctrine qu'elle n'est point nécessaire à la justification ; et ils allèguent, pour raison de cette non-nécessité, que toujours dans l'homme elle est impure, ternie par l'orgueil et l'amour-propre. Ainsi, pour enfanter l'humilité dans les cœurs, ils disent qu'elle n'est qu'un vain nom ; pour lui donner une base solide, ils en nient la possibilité ou du moins l'efficacité. Mais enfin, ou il n'existe point de vraie humilité, et alors la doctrine protestante est fausse, car elle ne peut rendre humbles ses adhérents ; ou il existe une vraie humilité, et alors la doctrine protestante est fausse, car elle prétend le contraire.

Voici une contradiction semblable, ou plutôt c'est la même reproduite sous une autre forme. Quand on lit les réformateurs, souvent on ne peut se défendre de penser que, dans leur opinion, être moralement bon est une chose extrêmement dangereuse ; car le principe de la sainteté, sitôt qu'il s'est emparé du fidèle, développe le germe de sa destruction. L'homme justifié tombe nécessairement dans l'orgueil ; il en vient jusqu'à s'égaler à Dieu, jusqu'à lui disputer la majesté suprême. Il faut donc, dans les principes protestants, que le chrétien conserve toujours le mal dans son cœur ; le bien est incompatible avec l'humilité ; c'est seulement au milieu du mal que cette vertu s'épanouit. Qu'on lise les paroles suivantes ; elles sont empreintes d'une admirable naïveté : Un soir, à table, le docteur Jonas dit au docteur Martin Luther que le même jour il avait commenté, dans son

prêche, les paroles de saint Paul : *Reposita est mihi corona justitiæ ;* puis il ajouta : « Avec quelle certitude et quelle magnificence d'expression saint Paul parlait de sa mort ! Pour moi, je ne saurais croire avec autant d'assurance que *la couronne de la justice me soit réservée.* » Le docteur Martin Luther lui répondit : « Je suis d'avis que saint Paul ne le croyait pas lui-même aussi fermement qu'il le disait. Pour ma part, je ne puis, hélas ! le croire avec tant de force que je puis le prêcher, le dire et l'écrire, ou qu'on veut bien penser que je le crois. Disons-le sans détour, *il ne serait pas bon que l'homme fît tout ce que Dieu commande ; car alors c'en serait fait de sa divinité, et il deviendrait menteur, et il ne pourrait rester véridique.* Alors aussi saint Paul aurait menti en écrivant aux Romains : « Dieu a tout enseveli sous le péché, afin qu'il ait miséricorde » (1).

Résumé des contradictions entre les deux confessions chrétiennes au sujet des idées de foi et de charité.

Toutes les églises enseignent de concert que, pour participer aux grâces offertes en Christ, l'homme doit s'attacher à lui et former avec lui une société spirituelle. Mais à cela le catholique ajoute : Si cette alliance ne s'opère que par l'intelligence et non par le sentiment; si ce commerce n'est fondé que sur une foi purement spéculative, une simple profession des vérités chrétiennes ; en d'autres termes, si l'homme ne s'unit au

(1) *Symbolik*, p. 184-186.

Sauveur tant par la volonté et les œuvres que par la charité et les autres vertus, alors la foi ne peut, en aucune façon, rendre juste devant Dieu. Mais au contraire, entendons-nous par le mot foi ce divin sentiment qui maîtrise l'homme tout entier, cet esprit nouveau, vivant, appelé par les théologiens *fides formata*, dans ce sens la foi nous fait seule les enfants de Dieu, car alors elle renferme tout le reste. Observons toutefois que, dans la doctrine catholique, la charité est la forme substantielle de la foi justifiante ; et bien loin que l'amour naisse après la justification, il faut que la foi, pour rendre juste, soit animée par l'amour. C'est la foi dans l'amour et l'amour dans la foi qui justifient ; ces deux vertus sont, à cet égard, une unité inséparable. Vertu négative et positive en même temps, la foi justifiante n'est pas seulement l'espérance au pardon des péchés : elle est de plus la volonté sainte, agréable à Dieu. Sans doute la charité est produite par la foi, mais la foi ne justifie qu'après avoir porté ce fruit ; sans doute la foi est un principe de vie, mais pour obtenir la faveur du ciel, il faut qu'elle ait déployé sa force vivifiante.

Écoutons maintenant les protestants. Si nous considérons la foi dans son sujet, disent-ils, non seulement elle est la croyance aux vérités chrétiennes, mais elle embrasse et la certitude de l'amitié céleste, et l'espérance au pardon des péchés. Or cette seule confiance, continuent-ils, réconcilie l'homme avec son auteur, le rend juste devant Dieu. A la vérité, ce sentiment de l'amitié divine doit avoir à sa suite la charité et les bonnes œuvres, mais comme ces œuvres,

par leur présence, ne contribuent nullement à la justification, de même leur absence n'ôte rien à l'homme justifié. En conséquence la charité n'est pas la forme substantielle de la foi, mais la confiance obtient seule le pardon des péchés ; sitôt que l'homme a conçu ce divin sentiment, il a jeté ses racines dans la justice, lors même qu'il ne porte pas de fruits. Ainsi les Réformateurs, en attribuant à la foi seule la vertu de justifier, excluent les œuvres faites soit avant, soit après la justification ; disons mieux, ils rejettent toutes les saintes dispositions du cœur. Or, pour le remarquer en passant, cette doctrine n'a pas le moindre fondement dans l'Écriture ; saint Paul n'a jamais ainsi distingué entre la foi et la charité, et saint Jacques est formellement contraire à cette distinction (1).

La certitude du salut.

1° La doctrine catholique.

Les catholiques n'admettent point que l'homme puisse avoir une certitude entière de son salut éternel. Comme ils ne dépouillent point la nature tombée de tout germe de vie, de toute faculté supérieure, ils ne peuvent discerner, à un signe certain, l'opération de la grâce d'avec les effets du principe divin conservé dans l'homme ; et quand ils le pourraient, la sécurité assise sur ce fondement serait certes bien affaiblie par la doctrine de la coopération

(1) *Symbolik,* p. 187-190.

de Dieu et de l'homme pour la naissance de l'homme nouveau. Instruit par le passé, le catholique, bien que rempli de confiance, tremble pour l'avenir ; d'ailleurs il n'admet point la prédestination absolue, qui seule pourrait bannir toute crainte de son esprit. Toutefois, répétons-le, pour ne pas être endormi dans une fausse sécurité, le chrétien catholique n'est pas moins rempli d'espérance dans l'infinie miséricorde.

Selon saint Paul, il est vrai, l'Esprit témoigne à l'esprit que nous sommes les enfants de Dieu ; mais cette voix intérieure est si frêle, si débile que, dans le sentiment de son indignité, le fidèle ose à peine y prêter l'oreille. Se cacher à ses propres yeux, vouloir rester un mystère à elle-même, voilà le caractère de la vraie joie dans le Seigneur ; et plus l'homme est humble, plus il s'est élevé à un haut point de perfection, moins il ose se vanter d'une sécurité aussi incompatible avec l'instabilité des choses d'ici-bas. Ainsi, plus le terme que l'Église montre à ses enfants est placé dans une région élevée, mieux on doit comprendre pourquoi l'Église rejette la certitude du salut. Les catholiques enseignent que le fidèle peut et doit devenir digne du bonheur éternel, mais que jamais il ne possède la certitude de l'obtenir ; les Réformateurs, au contraire, travaillent à inculquer une telle certitude, tout en soutenant que l'homme ne peut mériter le ciel (1).

2° Les doctrines réformées.

Le chrétien doit être certain de posséder le ciel un

(1) *Symbolik*, p. 102-196.

jour, voilà le nouveau dogme qui se rattache intimement à la doctrine protestante sur la foi ; dogme si clairement enseigné dans l'Écriture sainte, si nous en croyons Mélanchthon, que les scolastiques ont fait preuve d'une singulière ignorance par cela seul qu'ils l'ont rejeté. La liaison de ce point de doctrine avec tout le système évangélique éclate aux yeux. Déjà, nous l'avons vu, les Réformateurs, en professant que dans l'âme humaine toutes bonnes virtualités avaient été abolies, voulaient procurer au chrétien, dès qu'il éprouve quelque bon désir, quelque mouvement vers les choses d'en haut, la certitude que Dieu a commencé et qu'il continuera l'œuvre de son salut. Nous avons aussi entendu les mêmes docteurs professer que la foi ne doit considérer que la miséricorde divine et faire abstraction de l'état moral de l'homme. Au surplus, la certitude du salut présuppose la prédestination absolue et la doctrine que Dieu n'accorde sa grâce qu'à ceux qu'il a choisis, car s'ils avaient la faculté de résister à cette grâce, le fidèle perdrait cette certitude.

Moehler observe, en terminant, que les calvinistes ont seuls donné à cette doctrine tous ses développements ; et que, les luthériens ayant fini par rejeter le principe de la prédestination, de grandes lacunes parurent dans tout leur système (1).

(1) *Symbolik*, p. 191-192.

Les bonnes œuvres.

1° La doctrine catholique.

L'Église catholique entend par bonnes œuvres tous les actes moraux et toutes les souffrances de l'homme justifié en Jésus-Christ, ou, si l'on veut, les fruits de la volonté droite, de la charité dirigée par la foi. Puisque l'Église ne voit plus de péché dans le fidèle vraiment régénéré, puisqu'elle pose en principe que son orientation d'esprit et de volonté est sainte, agréable à Dieu, elle doit enseigner la possibilité, l'existence et le mérite des bonnes œuvres. On voit aussi que, par une conséquence non moins rigoureuse, elle peut et doit exiger l'accomplissement de la loi.

Mais l'Église ne donne aux œuvres, remarquons-le tout d'abord, le qualificatif de bonnes œuvres, que si elles sont accomplies dans une union réelle de vie avec le Christ, et elle ne parle de l'accomplissement de la loi qu'autant qu'on en trouve la force dans l'union avec le Christ. Écoutons le concile de Trente : « Puisque Jésus-Christ, comme le chef dans les membres, comme la vigne dans ses pampres, répand sans cesse sa vertu dans ceux qui sont justifiés, vertu qui précède, accompagne et suit toujours les bonnes œuvres, et sans laquelle elles ne pourraient en aucune manière être méritoires ni agréables à Dieu, il faut croire qu'il ne manque plus rien à ceux qui sont justifiés, pour être estimés avoir, par ces bonnes œuvres faites en la vertu de Dieu, pleinement satis-

fait à la loi divine, selon l'état de la vie présente, et avoir mérité la vie éternelle, pour l'obtenir en son temps, pourvu toutefois qu'ils meurent dans la grâce. »

Partant du dogme fondamental de toute vraie religion, que Dieu nous a donné l'existence et préparé le ciel par un amour purement gratuit, nous disons que les bonnes œuvres sont méritoires, parce qu'elles procèdent de la vertu de Jésus-Christ ; et voilà pourquoi le saint concile dit encore : « La bonté de Dieu est si grande qu'il regarde ses dons comme nos propres mérites. » Telle est l'idée que l'Église a toujours attaché au mot *mérite*. Cette proposition : *Le chrétien doit mériter la vie éternelle,* veut dire qu'il doit en devenir digne par le Sauveur ; qu'entre le ciel et l'homme il doit s'établir une liaison intime, un rapport aussi étroit qu'entre le principe et la conséquence, c'est-à-dire, entre la sanctification et la glorification. Puisque la justice est inhérente au fidèle, profondément enracinée dans son âme, il s'ensuit que le salut de l'homme, enté sur cette justice, se développe et croît par les bonnes œuvres. La semence céleste jetée dans le juste doit porter des fruits pour le ciel.

Moehler prévoit cette objection : « L'homme ne peut mériter la grâce qui précède la justification : comment donc pourrait-il mériter le bonheur éternel ? » Il réplique, en substance, qu'avant la justification, l'homme coupable, souillé, et d'autre part la grâce, sont en présence ; qu'après la justification l'homme a changé d'état, et devient juste de pécheur qu'il était. La créature ne peut d'elle-

même, même au prix de grands efforts, faire descendre le surnaturel jusqu'à elle ; c'est le surnaturel qui doit s'abaisser ; mais le fidèle justifié a reçu dans son âme un principe divin qui l'élève infiniment, et comme une semence surnaturelle qui porte elle-même le germe du salut. Toutefois la grâce qui mérite le ciel ne cesse point d'être grâce : car elle est renfermée dans celle de la sanctification, en sorte qu'en donnant l'une Dieu accorde l'autre nécessairement. Aussi le concile de Trente fait-il observer, dans l'article des bonnes œuvres, que sa doctrine ne peut donner lieu à la vaine gloire, que celui qui se glorifie doit se glorifier dans le Seigneur.

Les œuvres méritent le bonheur éternel, non pas abstraitement, mais parce qu'elles procèdent de la volonté sainte, parce qu'elles sont les fruits de la charité. Selon le langage même des Livres saints, nous posons métaphoriquement le signe visible pour le fait intérieur ; car ces deux choses ne font qu'un seul et même acte, un tout indivisible. On voit par cela même que la volonté droite, mais qui n'a ni les moyens ni l'occasion de faire le bien, n'est pas moins agréable à Dieu que si elle s'était épanouie en œuvres.

Enfin l'Église enseigne que les bonnes œuvres augmentent la grâce sanctifiante ; car plus le chrétien pratique le bien, plus il collabore avec la grâce, plus il donne à la grâce prise sur lui. Nous pouvons appliquer ce principe, que l'exercice d'une faculté en déploie les forces ; et qui n'a pas enfoui son talent, mais l'a fait fructifier, en recevra plusieurs autres : telle est la promesse du Seigneur (1).

(1) *Symbolik*, p. 197-203.

2° *La doctrine protestante.*

Moehler indique que les réformés, en ce qui regarde les bonnes œuvres, tirèrent les conséquences de leur doctrine sur la justification.

Luther enseignait, nous l'avons vu, que le péché originel, et avec lui tous ses effets, subsistent dans l'homme après sa justification ; aussi nia-t-il, dans ses premiers pas dans la carrière évangélique, la possibilité des bonnes œuvres, disant que la meilleure action forme un péché véniel. Cette proposition ayant été censurée par le pape, Luther alla jusqu'à soutenir que toutes les prétendues bonnes œuvres, c'est-à-dire, toutes les actions du fidèle justifié sont autant de péchés mortels, mais qu'ils lui sont remis à cause de la foi. Mélanchthon enchérit encore sur la doctrine de son maître : il avança que tous nos actes, tous nos efforts ne sont que péché. Enfin Calvin, quoiqu'il se servît d'expressions moins violentes, confirma l'enseignement de ces deux réformateurs.

Mais sur quoi repose toute cette doctrine ? Il faut distinguer, dit Luther, deux choses dans l'homme justifié : un serviteur du péché, un serviteur de Dieu. Ainsi la personne du juste est en partie sainte, en partie souillée par le mal. Donc les œuvres, fruit d'une volonté pure et corrompue, sont bonnes et mauvaises tout à la fois.

Mélanchthon soumet aussi le fidèle à ce dualisme : « Il y a toujours en lui, dit-il, alors même qu'il est pénétré par la vertu d'en haut, *deux natures,* la chair et l'esprit. » Or, la chair, selon les Réformateurs, c'est non seulement le corps de l'homme, mais encore son intelligence et sa volonté, ses facultés religieuses et morales, tout lui-même, à l'exception des nouvelles

forces qu'il reçoit du ciel dans la régénération. Il n'y a donc plus d'obscurité : l'Esprit du Christ est trop faible pour renouveler, purifier et consacrer le fidèle, pour mettre dans son cœur un amour parfait, capable d'œuvres agréables à Dieu. Aussi les docteurs du XVI^e^ siècle répétèrent-ils fréquemment, que l'homme ne peut accomplir la loi, pas même après sa régénération. Luther s'exprime avec une grande naïveté. Comme les catholiques lui objectaient que Dieu ne commande pas l'impossible, qu'ainsi nous pouvons l'aimer de tout notre cœur, il répondait : « Commander et faire sont deux : commander c'est bientôt dit, mais il est difficile d'obéir. C'est donc mal raisonner que de dire : Dieu nous a commandé de l'aimer, donc nous le pouvons. » L'incohérence interne de cette doctrine, les observations des catholiques qui la battaient en brèche, l'Écriture sainte avec laquelle elle ne s'harmonisait que par une exégèse factice, la pernicieuse influence qu'elle exerçait sur les mœurs de ses partisans, toutes ces causes amenèrent plusieurs correctifs qui sont consignés dans les derniers ouvrages de Mélanchthon et même dans les confessions de foi publiques ; mais toujours la Réforme est restée bien loin du but religieux et moral que l'Église montre à ses enfants.

Maintenant, si l'on demandait quel est le mérite des bonnes œuvres, ou plutôt quel est le mérite de la volonté droite, du cœur sanctifié, de l'observation de la loi par l'amour, on comprend que les Réformateurs devaient résoudre cette question d'une tout autre manière que les catholiques. Par cela seul qu'ils

niaient la libre coopération à la grâce, ils étaient contraints de rejeter toute espèce de mérite, l'idée même en devenait à jamais impossible. D'un autre côté, la vertu justifiante ne va point, selon leur doctrine, enfanter la sainteté dans l'âme du juste : ils ne pouvaient donc pas faire éclore le salut comme un fruit de sainteté inhérente au fidèle. Aussi, d'après eux, l'acquisition du salut est aussi indépendante de l'observation de la loi, que la justification est indépendante de la sanctification.

Si l'on veut comprendre toute l'opposition qui existe entre la doctrine protestante et la doctrine catholique sur le point dont il s'agit, qu'on se rappelle comment Georges Major, professeur à Wittenberg, voyait avec douleur qu'on négligeait entièrement, parmi les siens, la pratique des vertus chrétiennes ; il crut opérer un changement salutaire, en enseignant que les bonnes œuvres sont nécessaires pour le salut. Quant au reste, c'est à peine s'il se rapprocha d'un pas vers l'enseignement catholique : il n'établit aucun rapport intime, nécessaire, entre la sanctification et la glorification ; seulement il représenta les œuvres comme une condition sans laquelle on ne peut obtenir le ciel. Cependant on se souleva de toute part contre lui ; et un ancien ami de Luther, Nicolas d'Amsdorf, publia un écrit théologique pour montrer que les bonnes œuvres sont nuisibles au salut. Le *Livre de la Concorde,* à son tour, tout en désapprouvant les erreurs d'Amsdorf, n'en rejeta pas moins l'enseignement de Major, comme incompatible avec la proposition que la foi justifie sans les œuvres.

Mais si les bonnes œuvres ne sont pas nécessaires au salut, sont-elles du moins de quelque nécessité en général ? Ici les luthériens ont donné différentes réponses ; mais la seule possibilité de cette question, dans un système dogmatique, suppose déjà une étrange confusion d'idées. La *Confession d'Augsbourg* et l'*Apologie* disent dans plusieurs passages, il est vrai, que les bonnes œuvres sont nécessaires ; mais quel sens devons-nous attacher à cette proposition ? nous n'avons pu le découvrir avec certitude ; probablement les deux symboles luthériens veulent dire que la foi est telle de sa nature, qu'elle se révèle toujours, un peu plus tôt, un peu plus tard, par quelque acte de vertu. Au demeurant, les bonnes œuvres ne restent pas entièrement sans récompense : le *Livre de la Concorde* leur promet des avantages temporels, et une plus grande rémunération dans le séjour des bienheureux. Ainsi la foi seule mérite le ciel absolument, mais les œuvres méritent quelque chose de plus !

Avec combien plus de pénétration, les scolastiques n'ont-ils pas déterminé la relation des œuvres à la foi par rapport au salut ? La foi vive, qu'est-elle ? Les œuvres encore renfermées dans le cœur ; et les œuvres, que sont-elles à leur tour ? La foi manifestée. Les œuvres et la foi sont donc une même chose ; seulement leur mode d'existence est différent. Or c'est de ce point de vue que les docteurs du moyen âge expliquaient les endroits de l'Écriture où le ciel est promis tantôt à la foi, tantôt aux œuvres ; et Luther cherche lui-même à réfuter, d'après ces principes, l'objection

tirée des nombreux passages qui attribuent le salut aux vertus chrétiennes. En effet, il dit que la foi et les œuvres sont un seul *gâteau* ; que ces deux choses, vu leur unité inséparable, échangent leurs attributs : ainsi les Livres saints, continue-t-il, attribuent à la divinité en Jésus-Christ les qualités de la nature humaine, et réciproquement.

Mais comment ne vit-il point que cette réponse le plaçait sur le terrain catholique, et anéantissait le dogme fondamental de son système, que la foi justifie sans les œuvres ? Car admettez-vous que la foi et les œuvres ne forment qu'une unité indissoluble, que ces deux choses sont aussi étroitement enchaînées que le principe et la conséquence, que la cause et l'effet, de ce moment vous ne pouvez plus dire : La foi justifie sans les œuvres ; de ce moment la foi n'a de valeur qu'autant qu'elle agit par l'amour : conséquence qui renverse de fond en comble toute la doctrine protestante sur la justification. C'est ainsi que Luther s'embrouillait dans ses propres distinctions : ici il attribue la vertu justifiante à la foi en tant qu'elle est une source de vie morale ; et, dans tout son système, il l'attribue à la foi comme organe, à la foi qui s'attache uniquement aux mérites de Jésus-Christ. Mais comment ne voit-il pas que, si la foi instrumentale justifiait seule, indépendamment des vertus religieuses et morales, l'Écriture sainte n'aurait jamais attribué le salut aux bonnes œuvres (1) ?

(1) *Symbolik*, p. 203-211.

La délivrance du mal.

Comment sommes-nous enfin délivrés du mal ? Comment, lorsque nous quittons cette terre encore souillés, devenons-nous purs aux yeux de Dieu ? Est-ce par la séparation purement physique d'avec le corps, dont les symboles protestants parlent tant ? Mais conçoit-on que le péché soit arraché de nos âmes pécheresses, par cela seul que nous déposons ce corps mortel ? Pour qu'une semblable idée monte dans la tête d'un chrétien, il faut qu'il ne voie pas, dans le mal, la liberté morale, il faut qu'il soit descendu jusqu'aux erreurs des gnostiques et des manichéens. Serions-nous donc purifiés contrairement aux lois de l'ordre moral, d'une manière violente, par un procédé mécanique ? Puisque nous restons souillés jusqu'au moment d'entrer dans le ciel, il faudrait donc qu'il s'opérât dans nos âmes, à notre insu, un changement magique et soudain. Et qui pourrait s'étonner de cette hypothèse protestante ? Les docteurs évangéliques ne disent-ils pas que le mal primitif a détruit les facultés naturelles, et ne font-ils pas l'homme entièrement passif dans la régénération ? Le catholique, au contraire, ne pouvant concevoir l'homme sans l'exercice de la liberté, voit encore dans ce dernier acte, par lequel l'homme est délivré du péché, la libre coopération à la grâce, et rejette comme incompatible avec l'ordre moral le procédé mécanique supposé par la Réforme. On voit d'ailleurs que la venue du Christ aurait été sans rai-

son, si Dieu avait voulu se servir d'un semblable moyen.

Aussi, quelle est la conséquence du dogme catholique sur la justification ? C'est qu'au jour bienheureux où nous entrerons dans le sein de Dieu, Jésus-Christ aura accompli la loi non seulement hors de nous et pour nous, mais encore dans le fond de nos cœurs. En remettant nos péchés, le Sauveur les détruit par la force de son Esprit, mais cela de deux manières : les uns sortent de ce monde entièrement purifiés dans le sang de l'Agneau, les autres ne sont délivrés de toute souillure que dans l'autre vie. Le dogme du purgatoire tient donc intimement à la doctrine de la justification, qui, sans lui, serait désolante pour beaucoup d'âmes.

Les Réformateurs rejetèrent la doctrine constante, universelle du purgatoire, mais aussi, pour consoler l'homme, il leur fallut admettre l'impossibilité d'accomplir la loi, puis une opération mécanique, une parole toute-puissante qui purifie l'homme après le trépas.

Voilà les deux doctrines en présence. La première est un commentaire fidèle de l'Écriture sainte ; l'autre la contredit d'une étonnante façon. Celle-là maintient la loi morale dans toute son intégrité ; celle-ci lui porte gravement atteinte. La première est seule en harmonie avec le développement libre et progressif de l'esprit, qui peut féconder par de longs efforts la semence spirituelle qu'il a reçue pour le ciel (1).

(1) *Symbolik*, p. 218-220.

La nature du purgatoire.

Les théologiens mêmes à qui il paraît probable que la purification se fait par le feu, ne se figurent que bien rarement des flammes dévorantes, mais seulement un feu immatériel, c'est-à-dire, une douleur ardente, pénétrant jusqu'au fond de l'âme, un châtiment dont nous ne pouvons jamais concevoir une véritable idée. Car l'expression « feu immatériel » est de sa nature exclusivement négative ; elle écarte certains tourments grossiers et entièrement sensibles, sans déterminer rien de précis. En un mot, les théologiens, avec saint Bonaventure, se représentent les peines du purgatoire comme les douleurs de cette vie, qui sont envoyées de Dieu pour améliorer l'âme, pendant que la grâce intérieure agit en même temps sur la libre volonté de l'homme. Non plus qu'on ne reprocherait au Seigneur d'user d'un moyen mécanique pour provoquer l'avancement et la perfection du juste, lorsqu'il inflige plus ou moins à notre vie entière l'obsession des souffrances, on ne saurait l'accuser de choisir des moyens mécaniques quand il frappe par des peines extérieures ceux qui ont quitté la terre encore souillés, et que par ces peines il les purifie. — A cette demande : comment le feu peut-il affecter un esprit, Guillaume Occam répond très ingénieusement : le feu ne peut pas immédiatement tourmenter l'âme ; mais celle-ci souffre parce qu'elle est en purgatoire *contre sa volonté* ; et de là elle conçoit une grande tristesse, une grande douleur provenant du péché qui l'enchaîne à ce lieu d'expiation ;

aussi désire-t-elle vivement d'entrer dans un autre lieu, s'il plaisait à Dieu de lui accorder ce changement. Ces deux éléments, le désir de sortir du lieu de douleurs et le désir d'être reçue dans un autre endroit, constituent le purgatoire. Ainsi disparaît l'hypothèse d'un feu sensible. L'Église, fidèle à l'esprit de sagesse qui la dirige en tout, se borne à répéter ce qui a été enseigné par les Apôtres : « Il y a au delà de cette vie un lieu d'expiation. » La nature, les propriétés spéciales de ce lieu, elle ne les indique pas plus que celles du ciel et de l'enfer (1).

Les œuvres surérogatoires.

L'homme entrant en conformité de volonté avec le Christ, satisfait à la loi d'une manière absolue et vraie, puisque la charité, principe divin, opère en lui ; cependant au-dessus de cet accomplissement des commandements qui est le fait même de la régénération, se dresse une progression d'actes vertueux, héroïques, progression conduisant à un plus entier accomplissement de la loi, conduisant à la perfection, et c'est ainsi que le fidèle se rapproche de plus en plus de l'idéal moral. Pour arriver à ce but il choisira entre diverses voies indiquées dans l'Évangile ; et ces voies sont tracées en dehors du domaine des commandements généraux, communs à tous. Ainsi

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 316-318. — La citation d'Occam fut introduite par Moehler dans une édition ultérieure, que reproduit l'édition fragmentaire de Raich, p. 55.

si nous voulons nous exprimer correctement, personne n'ira au delà de la loi en général, mais bien au delà des commandements en particulier (1).

Ce commandement universel, de si immense portée : « Aime ton prochain comme toi-même, » comment se modifie-t-il à l'égard des particuliers pour ce qui concerne la propriété et les richesses ? Voilà une demande qui certes excitera hautement l'attention, je ne dis pas de l'homme aux sentiments légers, mais du chrétien ayant à cœur d'approfondir la religion. Sans doute l'expression la plus parfaite du commandement cité est celle-ci : renonce à ta propriété, partage tes richesses entre tous tes frères. Celui qui agira de la sorte produira la preuve la plus péremptoire qu'il accomplit la loi d'aimer le prochain comme soi-même (2).

Il y a encore une obligation pour le disciple du Christ de concourir à la propagation de la foi parmi les infidèles ; celui qui par ses aumônes soutient les missions étrangères, a certainement accompli son devoir ; mais celui qui renonce à jamais au monde et franchit les mers pour porter aux idolâtres la bonne nouvelle évangélique, assume ce qui n'est pas obligation et pratique au delà du devoir. Si en partant pour les missions il s'acquittait d'un devoir commun à tous les chrétiens, tous ceux qui ne l'imiteraient pas seraient coupables d'avoir transgressé la

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 209.

(2) *Neue Untersuchungen*, p. 206-207.

loi, ce que personne ne dira jamais. Quelqu'un me répondra-t-il que tout ceci dépend, d'une manière décisive, des dons reçus de Dieu tant dans l'ordre de la nature que dans celui de la grâce ; j'admettrai volontiers la remarque, pourvu qu'on ajoute que ces dons ne déterminent au grand sacrifice, à l'acte héroïque, qu'avec le concours de la liberté qui acceptera ou rejettera ces dons. Plusieurs, avec les plus grandes richesses de la nature et de la grâce, se sont abîmés dans le mal, ou du moins sont restés en arrière dans la vie spirituelle. Qu'avec des dons égaux l'un se détermine à suivre la vocation des missions et l'autre ne vienne pas à bout d'offrir au Sauveur un tel sacrifice ; ce n'est pas l'opération de Dieu seul, mais encore celle de la liberté. Le système des œuvres surérogatoires est donc inséparable du dogme de la liberté humaine ; la doctrine qui rejette ces œuvres et la négation de la liberté sont connexes (1).

Contradiction entre catholiques et protestants dans la notion même du christianisme.

Moehler montre que les catholiques et les réformateurs conçoivent le christianisme d'une manière radicalement différente.

Dissiper l'erreur, éclairer le monde par la vérité, proclamer et sanctionner la loi morale, offrir à tous le pardon des péchés, la grâce de la sanctification et du salut : voilà, suivant l'antique croyance, le but essentiel du

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 301-302.

christianisme. Mais comment Luther conçoit-il l'établissement fondé par Jésus-Christ ?

I. Luther prétend que la fin prochaine, immédiate, pour laquelle le Fils de Dieu est venu en ce monde, a été, non pas d'apporter la vérité sur la terre, mais d'accomplir la loi à notre place, de satisfaire à ses préceptes et de mourir pour les hommes. Aussi reproche-t-il aux *papistes* d'enseigner que l'Évangile est une loi d'amour et qu'il renferme une morale plus difficile, c'est-à-dire plus pure et plus élevée que le mosaïsme. Moehler objecte ce mot de Jésus lui-même : « Je vous donne un commandement nouveau, de vous aimer les uns les autres comme je vous ai aimés. » Au reste Moehler se réserve de montrer bientôt par suite de quelle méprise Luther reproche au catholicisme de ravaler le Christ à la simple qualité de législateur.

II. Mais si le Seigneur n'est pas venu pour enseigner une morale plus parfaite, quelle était donc sa mission ? Le père de la Réforme va nous l'apprendre : Sa mission était d'abroger la loi et de délivrer l'homme de sa malédiction ; l'Évangile nous a rendu la liberté : le Décalogue ne peut plus accuser le fidèle, ni par conséquent effrayer les consciences : le chrétien est au-dessus de ses préceptes. Pour bien comprendre cette doctrine, il faut se rappeler que Luther assigne trois fonctions à la règle morale : D'abord la loi, dit-il, en menaçant des jugements de Dieu, jette le pécheur dans la crainte et l'épouvante, puis, quand il est suffisamment ébranlé, elle le conduit au Sauveur et lui obtient son pardon ; enfin, après sa justification, quand il est arrivé au Rédempteur, elle disparaît sans retour ; dès lors le Décalogue finit et l'Évangile commence ; dès lors plus d'inquiétude, plus d'angoisses, plus de terreurs, mais le repos de la conscience, la paix de l'âme, une sécurité parfaite.

En conséquence Luther établit une différence essentielle entre l'Ancien et le Nouveau Testament, il veut qu'on n'accable point le chrétien sous le poids du Décalogue, mais qu'on ne lui parle que des promesses de l'Évangile. Le Décalogue a été suspendu, aboli, mis de côté, ceux qui disent le contraire sont *des papistes, des aveugles, des ânes et des fous*.

Mélanchthon, dans plusieurs passages, fait très bien ressortir la notion de la liberté chrétienne ; mais bientôt, revenant à la croyance protestante, il dit que la liberté nous confère deux privilèges : le premier, de ne point encourir la damnation par le péché ; le second, d'accomplir la loi par nos propres forces ; puis il ajoute formellement : « La loi a été abrogée, non pour qu'elle ne soit pas accomplie, mais pour qu'elle puisse l'être et qu'elle ne damne point quand elle est violée. » Moehler multiplie les objections. Et d'abord si la liberté consiste dans l'observation de la loi, comment cet homme est-il libre qui n'observe point la loi ? Comment donc cette même liberté se montre-t-elle tantôt soumise, tantôt rebelle ? Comment ne reste-t-elle semblable à elle-même qu'en ce que, dans un cas comme dans l'autre, elle ne damne pas le chrétien ? Puis cette étrange liberté qui délivre l'homme de la damnation sans toutefois le délivrer du mal, s'étend-elle à tous les points du décalogue ? où est la limite en deçà de laquelle elle possède encore assez de force pour paralyser les effets du mal ?

Moehler trouve plus étonnante encore l'idée que donne Mélanchthon de la vie nouvelle du fidèle : partout Mélanchthon fait de *vivificatio* le contre-pied de *mortificatio ;* et comme il n'entend par ce dernier mot que la crainte des vengeances divines, il ne voit non plus sous le premier que l'affranchissement de cette crainte. Ainsi, que l'homme apprenne l'heureuse nouvelle du pardon

des péchés, Mélanchthon le regarde comme vivifié dans Jésus-Christ ; et jamais il ne conçut ce dogme constamment enseigné dans l'Église, que le fidèle doit sortir de la mort et renaître à une vie spirituelle, par l'effet de laquelle son ancienne faiblesse se transforme en une force victorieuse de toute chair. Calvin lui-même fut scandalisé par la doctrine de Mélanchthon.

Personne ne se rappellera avoir lu dans les symboles luthériens ces paroles adressées à la conscience en proie à la douleur : « Tu peux tout dans celui qui te fortifie..., non pas toi, mais Jésus-Christ avec toi. » Ce n'est pas le Christ fortifiant son fidèle qu'ils montrent à l'homme, toujours ils lui font voir le Christ pardonnant. Réveiller le pécheur de son assoupissement, le secouer de son apathie léthargique, c'eût été, pour eux, transformer l'Évangile, le ramener à être la Loi. Et comment eussent-ils exhorté l'homme à la vertu, l'homme qui, d'après leur doctrine, est passif dans toutes ses actions, qui ne possède plus aucune faculté pour le bien ?

Le *Livre de la Concorde* se montra digne de tout cet enseignement. Lorsque les disputes sur l'accomplissement des préceptes troublaient la Réforme, il voulut ramener le calme et la paix dans les esprits en définissant la véritable croyance ; il dit : « Il ne faut pas confondre l'Évangile avec la loi ; car, autrement, on obscurcirait les mérites du Christ et l'on enlèverait aux consciences alarmées la plus douce des consolations. » Et encore : « Dans un sens large, l'Évangile est la prédication de la pénitence aussi bien que du pardon des péchés ; mais, pris dans sa signification propre, il est seulement la prédication de la miséricorde divine. » Chose plus surprenante encore, le *Livre de la Concorde* n'entend, par la prédication de la miséricorde divine, que le pardon des péchés, mais nullement la grâce sanctifiante. Il parle en termes vagues,

dans un passage, de la communication du Saint-Esprit ; mais ce serait mal prendre le sens de ces paroles que d'y reconnaître le dogme de la sanctification, car on lit ailleurs que l'Esprit divin se borne à rassurer les consciences, et que la fonction d'accuser le monde de péché *(arguere de peccato)* lui est devenue étrangère dans la nouvelle alliance.

Ainsi les docteurs de la Réforme expliquent, chacun à leur manière, l'abrogation de la loi ; mais tous apportent une doctrine particulière pour secouer le joug des préceptes. Irrité de ces discordes, Agricola d'Eisleben proféra les blasphèmes les plus insensés contre Moïse, exhorta ses frères à ne plus faire aucun usage de la loi, et somma l'église luthérienne de ne plus parler que de la grâce en Jésus-Christ. Le *Livre de la Concorde* ne ramena point l'unité de croyance : il ne l'aurait pu qu'en abandonnant la Réforme pour se placer au point de vue catholique.

Toute l'incarnation ne forme qu'une unité, qu'un ensemble organique : la doctrine, les souffrances, la mort, toutes les actions du Sauveur avaient également pour but la rédemption du genre humain.

C'est toute la vie, et non pas un seul acte du Fils de Dieu, qui nous obtient le pardon des péchés ; si l'on fait abstraction d'une des trois fonctions de sa vie (prophète, grand prêtre, roi), les autres sont incompréhensibles. La connaissance des plus hautes vérités religieuses et morales, l'idéal d'une vie agréable à Dieu, le pardon des péchés, la grâce sanctifiante : voilà les bienfaits qui, par le fait de la venue du Rédempteur dans le monde, nous ont été nécessairement procurés ; et de même que tous ces bienfaits sont étroitement enchaînés dans la vie de l'Homme-Dieu, de même devons-nous les recevoir tous à la fois.

D'une part, le Christ a proclamé des préceptes correspondants aux vérités spéculatives révélées par lui ;

d'autre part, en son nom, le pardon des péchés est promis à tous ceux qui ont la foi. Ces deux points de doctrine semblent se contredire : cherchons donc un troisième dogme dans lequel ils se réunissent. Et quelle doit être la nature de ce principe conciliateur ? Il faut qu'il soit en alliance avec le précepte et avec la grâce, avec la justice qui condamne et la bonté qui pardonne. Ce principe, c'est la vertu sanctifiante qui découle de l'union avec Jésus-Christ ; tel aussi le saint amour que par un don de sa grâce il répand dans le cœur des siens. Dans cet amour toute loi est abolie, parce que la loi n'apparaît plus comme précepte extérieur, et en même temps toute loi est affirmée, parce que l'amour est l'accomplissement de la loi. Dans l'amour, la grâce et la loi sont une seule et même chose.

Voici donc le sens profond du dogme catholique sur la justification de l'homme : pardon des péchés, sanctification, sont une seule et même chose, et c'est précisément dans l'amour, devenant dominant dans les cœurs, que consiste la justification. De là aussi le dogme enseigné dans tous les siècles, que le fidèle reçoit, en entrant en commerce avec Dieu, le pardon de ses péchés passés, mais non pas de ceux à venir ; ce qui suppose que le Sauveur accomplit la loi en nous et nous en lui. Jamais, dans l'Église, il ne pouvait s'élever de controverse sur les rapports de la loi avec la grâce ; car son enseignement sur la justification enlève la racine de toute opposition entre ces deux idées (1).

Rapports de la religiosité et de la moralité.

En distinguant entre l'Évangile et le précepte, les Réformateurs dégradèrent complètement la loi

(1) *Symbolik*, p. 223-231.

morale ; en sorte qu'on peut ramener à ce point unique toute la controverse sur la justification : Aux yeux des catholiques, la religiosité et la moralité sont unies par leur essence et toutes deux éternelles ; selon les protestants, au contraire, il n'existe aucun rapport entre ces deux choses, car l'une est d'un prix éternel et l'autre n'a qu'une valeur passagère. Luther insiste dans mille endroits sur cette différence ; il assure que le principe religieux et le principe moral sont aussi éloignés l'un de l'autre que le ciel et la terre ; bien plus, aussi opposés que le jour et la nuit, que la lumière et les ténèbres. Si nous l'en croyons, les préceptes doivent être bannis de la conscience dans les rapports avec Dieu, il suffit qu'ils règnent sur les actes extérieurs dans les rapports de la vie terrestre. Lorsque cette question se présente à son esprit : « Pourquoi la loi morale a-t-elle été promulguée ? » il répond : « Pour maintenir le bon ordre dans la société temporelle, » voilà tout.

« Veux-tu mettre l'Évangile et la loi à leur véritable place, écrit Luther, élève l'un jusque dans le ciel, et rabaisse l'autre jusqu'à la terre ; car la justice de l'Évangile est une justice céleste et divine, mais la justice de la loi est une justice terrestre et humaine. Comme le Seigneur Dieu a séparé le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres, le jour et la nuit ; de même il a séparé l'Évangile et les préceptes. Ainsi la justice de l'Évangile est lumière et jour ; la justice de la loi est ténèbres et nuit, et plût à Dieu qu'il fût possible de séparer ces deux choses par une distance plus grande encore !

« Ainsi l'Évangile et la loi doivent être entièrement et à tout jamais séparés, ils doivent rester l'un et l'autre à la place qui leur appartient : que la loi reste donc hors du ciel, c'est-à-dire hors du cœur et de la conscience ; et qu'à son tour la liberté de l'Évangile reste hors du monde, c'est-à-dire hors du corps et de ses membres. Quand la loi et le péché veulent entrer dans le ciel ou dans la conscience, hâtons-nous de les chasser ; car ni la loi ni le péché ne doivent avoir accès dans nos cœurs ; mais Jésus-Christ seul. Et réciproquement, quand la grâce et la liberté veulent entrer dans le corps et ses membres, il faut leur dire : « Écoute, toi : il ne te convient pas de te vautrer dans cette étable de pourceaux, dans la fange de cette vie corporelle ; là-haut est ta place, dans le ciel. »

Luther revient sans cesse sur la différence essentielle qui élève pour ainsi dire un mur de séparation entre le principe religieux et le principe moral. « Il faut que tout chrétien, dit-il encore, sache bien distinguer entre l'Évangile et la loi : qu'il laisse dominer les préceptes sur son corps, mais jamais sur sa conscience. Car cette fiancée, cette princesse ne doit pas être souillée, défloree par la loi ; mais il faut qu'elle soit gardée pure pour Jésus-Christ, son époux légitime et bien-aimé. »

« Ainsi la conscience ne doit point avoir son lit nuptial dans la vallée profonde, mais au sommet de la montagne élevée. Là Jésus-Christ n'effraie ni ne tourmente les pauvres pécheurs, mais il les rassure, les console et leur ouvre la porte du Ciel. »

Et pourquoi le fidèle observe-t-il la loi divine ? « Ce n'est pas, répond Luther, pour devenir juste, car cela n'arrive que par la foi ; mais il la garde *par amour de la paix,* sachant bien d'ailleurs que cette obéissance est agréable à Dieu, et que par là il donne un bon exemple qui porte les autres à croire à l'Évangile. »

Moehler remarque l'affinité des conclusions luthériennes avec les systèmes des gnostiques, des Valentiniens, de Marcion ; mais elles sont moins logiques que ne l'étaient ces anciens systèmes.

Les préceptes épouvantent et terrifient la conscience, dit Luther ; et pourtant d'après lui, il n'existe aucun rapport, aucun point de contact entre la conscience et les préceptes ? Quoi ! la loi ébranle le pécheur en le menaçant des peines éternelles ; et la loi n'a qu'une valeur temporelle, et ses effets ne s'étendent pas au delà de ce monde ! Et que devient, dans ce système, le mystère de la rédemption ? N'est-ce donc pas pour nous délivrer de l'enfer encouru par la violation de la loi, que le Sauveur est mort ? Mais, encore une fois, la transgression d'une loi temporelle, ne concernant que les choses de la terre, peut-elle mériter un châtiment éternel ? Autre chose étrange ! la loi n'a nul rapport au Sauveur, et la loi nous conduit au Sauveur ! Mais ce qui ne reste point en Jésus-Christ, ce qui n'a point de racine dans Jésus-Christ, comment cela peut-il nous frayer le chemin vers Jésus-Christ ? Enfin la loi morale a-t-elle une fois porté le pécheur vers le Christ, dès lors elle doit être pour

jamais bannie de sa conscience, dès lors elle ne doit plus régner que sur son corps ; ainsi le veulent encore Luther et son système. Mais ce qui n'appartient pas essentiellement à l'intérieur de l'homme, ne peut à aucune époque, ni dans aucun mode de son existence, agir fortement sur son âme ; si donc la loi divine doit profondément affecter le pécheur, il s'ensuit qu'elle a aussi des rapports nécessaires avec la conscience du juste. En effet, le Sauveur a rempli la loi qui mène à Dieu, mais il ne l'a point abrogée. La douleur la plus déchirante d'Israël, c'était que le Dieu de l'ancienne alliance, Dieu terrible, toujours courroucé, était hors de l'homme et bien éloigné de l'homme. De même aussi, et par une conséquence nécessaire, la loi d'Israël était loin, bien loin des Juifs : loi de menaces, loi de vengeance, écrite sur des tables de pierre, mais non pas dans les cœurs. La loi n'est que la volonté de Dieu manifestée ; où il y a scission avec Dieu, là il y a divorce avec la loi. Le Médiateur a comblé l'abîme qui séparait l'homme de son Auteur, et la loi ne devrait point s'être rapprochée de l'homme ? Par notre réconciliation avec Dieu, nous sommes aussi réconciliés avec la loi ; en recevant Dieu dans nos cœurs, nous y recevons aussi sa loi sainte ; car elle est son éternelle volonté et une même chose avec lui : où est Dieu, là est aussi sa loi.

La religiosité et la moralité sont unies par les liens les plus étroits. Arrêtez un instant vos regards sur l'homme immoral ; et voyez comment la vie religieuse s'éteint dans son cœur, comment le vice obscurcit la connaissance des choses de Dieu dans

son esprit. Et si vous considérez les annales des peuples, vous verrez partout l'incroyance et la superstition s'avançant d'un pas égal avec la corruption des mœurs ; le paganisme, dans ses diverses phases, a gravé cette vérité en traits effrayants dans les pages de l'histoire. Même loi, même phénomène dans la vie des saints : plus la loi divine se grave dans le cœur des chrétiens, plus leur connaissance religieuse devient profonde. Aussi quand le grand Maître veut donner une base solide à la foi chrétienne, il commande de garder dans la pratique ses divins enseignements. Or, d'où vient-il que la vie religieuse disparaisse devant la transgression des préceptes ? d'où vient-il qu'elle ne porte de fruits que dans les cœurs où règne la loi morale ? Ce fait seul ne démontre-t-il pas toute la fausseté du système luthérien ? Oh ! croyez-moi : celui qui, pour conserver la foi dans sa conscience, se voit obligé d'en bannir la loi morale, celui-là possède une foi fausse dans sa conscience. La foi vive compatit très bien avec la loi, que dis-je ? ces deux choses ne sont qu'une. L'idée de notre dépendance à l'égard du Créateur enfante l'humilité et la confiance, puis naît l'amour qui nous place entièrement dans le domaine de la loi, car il porte en son sein l'obéissance à la volonté de Dieu. Si parmi ces vertus les unes tiennent de plus près à la religiosité, les autres à la moralité, cette différence se résout dans l'amour, le centre de toutes les vertus, l'unité vivante où se résument la religiosité et la moralité.

A présent nous devons comprendre toute la faus-

seté du dogme protestant, que la foi justifie seule, sans les autres vertus. Le catholique regarde le salut comme le fruit de toute la vie supérieure ; il le fait dériver de la foi, de l'amour et de l'accomplissement de la loi, c'est-à-dire du principe religieux et du principe moral réunis ensemble. Attribuant à ces deux principes une valeur éternelle, il les place sur la même ligne à l'égard de la vie bienheureuse. Luther, au contraire, ne voit la source du salut que dans la foi, car la moralité n'est à ses yeux qu'une chose terrestre et passagère : Les œuvres, dit-il, procèdent d'un principe moitié corrompu ; donc elles ne peuvent nous ouvrir la porte du ciel. Nous avons déjà réfuté ce raisonnement : puisque le docteur évangélique reconnaissait aussi des imperfections dans la foi, ne devrait-il pas lui refuser, comme aux œuvres, la vertu de produire la justice et le salut ? Au reste, André Poach, pendant les disputes sur la coopération de l'homme, s'exprima avec plus de logique et d'une façon plus formelle que Luther : il dit nettement que l'observation la plus parfaite de la loi ne contribue, en quoi que ce soit, au bonheur éternel.

Moehler termine en rappelant cette idée protestante que le mal est la condition nécessaire de l'homme comme être fini, et en donnant un raccourci des conséquences où mène cette idée.

Il conclut que pour sauver la justice et la sainteté divines, pour maintenir la liberté humaine, assurer la dignité de la loi morale, affermir la vraie notion du mérite

et du démérite et ne pas laisser tourner la rédemption en folie, les catholiques doivent repousser la doctrine protestante sur la justification (1).

CONCLUSION

La Réforme au point de vue moral.

Les apôtres du XVI^e^ siècle placèrent l'élément religieux dans une vive lumière et ils firent disparaître l'élément moral dans d'épaisses ténèbres.

Si nous voulons comprendre jusqu'à quel point le protestantisme exalte le principe religieux, rappelons-nous l'idée que Luther et Mélanchthon donnèrent de la Providence au commencement de la Réforme et que Calvin défendit jusqu'à la fin de ses jours. Selon ces docteurs, non seulement Dieu gouverne l'univers, mais encore il produit et coordonne tous les événements qui se succèdent dans l'ordre moral ; l'homme n'est qu'un instrument sous sa main. Tout est en Dieu et Dieu est en tout. Or, les Réformateurs transportèrent ces principes de l'ordre moral dans le domaine du christianisme ; les rapports que nous venons de voir entre Dieu et l'homme, ils les rétablirent entre le Christ et le fidèle. En effet, dans leur doctrine, le Sauveur est tout en tout ; son Esprit seul produit les pensées religieuses, les bons désirs, la justification, le salut tout entier. Ainsi, de

(1) *Symbolik,* p. 220-240.

même que l'homme disparaît devant Dieu, de même le chrétien disparaît devant Jésus-Christ. Les paroles suivantes vont nous montrer en quelque sorte le germe de toute cette croyance dans l'âme de Luther : « Au commencement de la réformation, quand la vérité commençait à se lever sur le monde, le docteur Staupitz, vicaire général des Augustins, me dit : Ce qui me procure les plus grandes consolations, c'est que la doctrine de l'Évangile, qui revient maintenant à la lumière, donne tout honneur, toute gloire à Dieu et rien à l'homme. A présent il est clair comme le jour qu'on ne peut attribuer à notre Seigneur Dieu trop de gloire, trop de bonté, trop de miséricorde, etc. Encore une fois, cela me console ; et c'est aussi la vérité que l'Évangile refuse à l'homme tout honneur, toute sagesse, toute justice et n'attribue tout cela qu'au Créateur, qui fait toutes choses de rien. Et ne serait-il pas beaucoup plus sûr de trop accorder à notre Seigneur Dieu, quoiqu'on ne puisse jamais lui trop accorder... Certes, ce n'est ni errer, ni pécher que de rendre à Dieu et à l'homme ce qui leur revient à tous les deux, ce qui leur appartient en propre. »

Quand on lit Luther, on se croit ramené tout à coup aux premiers âges du monde, au temps où les enfants d'Adam, encore chancelants dans la chute originelle, ne pouvaient séparer leurs propres actions des actions de Dieu. Luther ne saisit point la vraie notion de la liberté ; il vit dans cette faculté morale la mort de tout sentiment religieux, la ruine de l'humilité chrétienne ; il la rejeta comme

un crime de lèse-majesté divine ; être libre, pour lui, c'est être Dieu. Aussi qu'arriva-t-il ? Voulant détruire la volonté propre, il détruisit la volonté même ; et pour anéantir l'égoïsme, il anéantit le moi humain ; essaie-t-il de prouver que l'homme ne possède plus la liberté supérieure, c'est-à-dire la liberté que donnent la vérité et la vertu, il prouve en même temps et malgré lui que l'homme ne possède aucune espèce de liberté. Comme il était placé dans un faux point de vue, jamais il ne put reconnaître, dans l'idée catholique de l'humilité, l'humilité même, pourquoi ? parce qu'il la faisait consister dans la négation de la personnalité, de la spontanéité ; tandis qu'elle est l'hommage volontaire de nos facultés religieuses et morales, le libre sacrifice de tout notre être. Il dit à l'enfant d'Adam : « Pécheur, tu es sous le joug de la nécessité et tu veux être libre, voilà ton péché. » Les catholiques disent, au contraire : « O homme, tu es libre, mais perds ta liberté devant Dieu et tu la retrouveras consommée dans la grâce. » Ici nous comprenons comment l'homme peut aspirer à une fausse liberté, et Dieu est justifié pour l'existence du mal dans le monde, tandis que, dans le protestantisme, Dieu est finalement l'auteur du mal.

Les Réformateurs méconnurent nécessairement l'essence de la moralité en méconnaissant la liberté, c'est-à-dire le mérite et le démérite. Cependant ils accusèrent les catholiques de manquer d'humilité, alors que les catholiques peuvent seuls, sans contredire leur doctrine, se reconnaître pécheurs devant Dieu, c'est-à-dire pratiquer l'humilité.

Mochler se résume en disant que, traduit en paroles claires, le mot *croire* signifie, dans le protestantisme, se rendre à Dieu tels qu'il nous a créés et qu'il nous a faits durant le cours de notre vie ; attendre avec confiance qu'il nous délivre du mal dont il est l'auteur, et dans lequel il nous a lui-même induits. Dans ce système, sans doute, il ne revient aucune gloire à l'homme ; mais Dieu peut-il encore être glorifié ? Mochler en laisse le jugement au lecteur (1).

(1) *Symbolik*, p. 240-244.

CHAPITRE V

Les Sacrements.

Théorie catholique sur la vertu des sacrements ; la formule « opus operatum ».

1° Origine de cette formule : sacrements juifs et sacrements chrétiens.

Les sacrements catholiques opèrent, dit-on, *ex opere operato*. Cette terminologie date du XIII^e^ siècle ; dès lors on s'en est servi comme d'une expression désignant la nature de la différence entre les sacrements de la loi nouvelle et ceux de la loi ancienne, tels que la circoncision, les sacrifices, les ablutions, etc. Quant à ces derniers, deux systèmes partageaient les savants. Selon les uns, à la tête desquels étaient l'auteur de la Glose, Pierre de Poitiers, Pierre Lombard, ces sacrements étaient appelés, d'un côté, à représenter emblématiquement aux Israélites éclairés les mystères qu'un jour le Christ devait réaliser, et, d'un autre côté, à peser fortement sur les Israélites charnels pour les éloigner

de l'idolâtrie ; cependant ils n'avaient aucune vertu justifiante, alors même qu'ils se pratiquaient avec la foi et la charité.

Selon d'autres théologiens catholiques qui reconnurent comme chef Hugues de Saint-Victor, les sacrements mosaïques, outre qu'ils avaient pour fin de faire l'éducation religieuse des Juifs, outre qu'ils étaient les images des choses futures, renfermaient quelque puissance surnaturelle ; excitant la foi au Sauveur et à ses sacrements, contenant une profession de foi, ils avaient le privilège de communiquer la grâce justifiante, non par eux-mêmes, mais par les rapports qu'ils établissaient, par les sentiments qu'ils provoquaient vis-à-vis des choses futures *(per accidens justificant, non per se)*. Leur opération était assimilée à celle d'une cause extérieure instituée par Dieu, supposant la croyance à la rédemption et produisant ses effets par l'efficacité des mérites futurs du Christ ; la grâce n'était pas une conséquence immédiate de leur essence même.

A cette autre question : en quoi réside l'excellence, la richesse des sacrements de la loi nouvelle ? les théologiens des deux systèmes répondaient à l'envi : ces sacrements produisent une grâce divine qui leur est attachée d'une manière immédiate, ce qui était refusé aux cérémonies de l'Ancien Testament. Les sacrements mosaïques n'opéraient la grâce que par les actes de foi et de charité de celui qui les recevait, ou encore par un acte de charité fraternelle *(opus operantis)* ; les sacrements chrétiens, au contraire, opèrent comme tels, c'est-à-dire comme actions

extérieures d'institution divine, ou *ex opere operato*. Tandis que les sacrements de l'ancienne loi étaient des signes de la grâce, ceux de la loi nouvelle en sont également la cause ; ils apportent à l'âme la grâce par leurs propres forces, par les forces que le Christ a obtenues par sa mort et qu'il a déposées dans ces fontaines de salut ; ou, selon l'expression de Hugues de Saint-Victor, ils communiquent la grâce par la sainteté qu'ils ont en dépôt (1).

2° Sens de la formule « ex opere operato ».

De ce qui précède ressort clairement le sens de la formule *ex opere operato ;* elle fait antithèse avec les symboles qui étaient en eux-mêmes vides de toute grâce, avec un culte purement figuratif, image du culte futur et véritable. Ce culte figuratif ne pouvait pas par lui-même conduire au salut, le Sauveur ne s'étant pas encore manifesté au monde ; il ne pouvait pas encore assurer la grâce au moyen de signes sensibles, la grâce ne s'attachait qu'aux actions intérieures de l'homme, à l'insu de l'homme. Par opposition, la formule *ex opere operato* a été reçue dans le langage théologique pour indiquer qu'aux sacrements de la loi nouvelle est attachée, en tant que ces sacrements sont des actions *extérieures* et *sensibles*, une force plus haute, une force divine, qui justifie le croyant, sorte d'analogie avec le Rédempteur lui-même, qui est apparu sous nos sens pour opérer sa besogne rédemptrice (2).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 328-330.

(2) *Neue Untersuchungen*, p. 332.

3° Collaboration nécessaire de l'homme avec Dieu pour l'efficacité des sacrements.

Indépendamment d'un mouvement pieux ou des mérites du fidèle, la grâce justifiante est déposée dans nos sacrements, dans ce culte réel et extérieur, établi par le Sauveur. Cependant, d'après les scolastiques, l'homme participera-t-il suffisamment à ce culte de miséricorde, sans produire des mouvements pieux, sans poser quelque acte ? Pour que les dons divins atteignent leur but, n'exige-t-on pas des conditions subjectives ? Les théologiens laissent-ils le fidèle dans une simple passivité ? N'exigent-ils rien plus, de lui, que le propos d'éviter le péché mortel ? On pourrait les accuser, alors, de rabaisser le chrétien au-dessous du juif, de le rabaisser d'autant plus ignominieusement que les merveilles faites en faveur du chrétien surpassent de loin celles qui avaient été faites en faveur du juif.

Saint Bonaventure, dans son court aperçu sur la foi chrétienne, veut que les sacrements, pour produire leurs fruits, soient accompagnés d'une suffisante disposition de l'âme. Dans l'adulte aspirant au baptême, il exige la foi et la pénitence, afin que la négligence humaine n'empêche point le sacrement d'obtenir ses effets. Quant à l'Eucharistie, il s'exprime ainsi : « Nous devons recevoir de fait le Sauveur, non seulement dans nos membres corporels, mais dans l'intimité de l'âme ; celle-ci, le reconnaissant, lui donnant sa volonté, contracte l'union la plus parfaite avec lui ; cette union est l'effet de la foi et de la charité. Il

faut donc que celui qui veut s'approcher dignement du banquet céleste, le fasse d'une manière toute spirituelle, afin que les lumières de la foi et les ardeurs de la charité puissent jouir du Sauveur et l'accueillir. De cette façon ce ne sera pas tant nous-mêmes qui consommerons la chair divine, que ce ne sera le Christ qui nous transformera en lui-même, qui nous joindra à son corps mystique. De là il est clair que celui qui s'approche de la table sainte avec négligence, sans attention, sans la conscience de son néant, mange et boit sa condamnation, n'ayant que la dérision pour un mystère si auguste. »

Il n'est pas nécessaire d'examiner à cet égard le sacrement de pénitence, puisque la douleur et le bon propos du pécheur sont immédiatement exprimés au confesseur, puisque c'est seulement à cause du vif désir de rentrer en grâce avec le Seigneur que le prêtre prononce les paroles de l'absolution. On ne peut pas dire, ici, que le fidèle se conduise d'une façon simplement négative.

L'extrême-onction, dit encore saint Bonaventure, on l'administrera uniquement à ceux qui la désirent et dont le sentiment religieux se dresse vers le ciel.

L'homme, explique Duns Scot, dans son pèlerinage d'ici-bas *(viator)*, a reçu de Dieu l'idée, l'image, le symbole d'un bien supérieur ; cette image n'est pas seulement spéculative, capable de retracer à l'esprit un bien proposé, mais encore pratique, assurant l'homme que le bien se donnera avec le symbole ; par là s'élève en nous la connaissance certaine de ce bien, le vœu *(effectum ardenter quærere)*, le désir

ardent *(desiderium causal)* d'y atteindre en réalisant l'opération symbolique indiquée. Ainsi l'homme aura à ne pas négliger certaines préparations nécessaires pour que le don céleste accompagne la réception du symbole. Il résulte encore de ce qui précède que le signe pratique ne garantira pas une certitude *absolue* de voir l'effet promis se produire dans toute la généralité des cas ; il ne garantira cet effet que dans le cas où la disposition nécessaire de l'homme, comme coopération subjective à la grâce, aura précédé la cérémonie sainte. La certitude qu'amènera le signe sensible sera donc subordonnée aux dispositions du fidèle. Voilà ce que voulait le maître de l'École en disant que le signe sert d'enseignement, d'exercice préliminaire et d'humiliation devant le Seigneur.

Après cela que signifiera cette phrase scolastique : « les sacrements justifient *ex opere operato* ? » Impossible de lui prêter un autre sens que celui-ci : Dans les sacrements est présenté au croyant un principe divin, œuvre unique du Seigneur, indépendant de toute opération humaine ; ce principe a pour mission de rétablir dans le fidèle l'union vitale avec Dieu, de la consolider ou de lui communiquer une nouvelle puissance d'ascension. Cependant pour que le don céleste remplisse sa mission dans l'homme, il est requis que celui-ci se soit préparé dignement à le recevoir, ce qu'il fera en ouvrant tous ses sens spirituels, toutes les facultés de son âme, à l'action des lumières et des forces du Saint-Esprit. Alors la connaissance de Dieu, opprimée par le péché, sera

comme affranchie ; l'âme se dressera, selon sa fin dernière, vers son Créateur, vers son Sauveur ; image de la divinité, portée vers Dieu par des désirs ardents et propres à sa nature, elle lui demandera avec instance secours et consolation, et soupirera après l'union avec lui, ou vers une union plus forte et plus ample.

On voit de nouveau en tout ceci la nécessité de la préparation humaine pour la réception de la justice spirituelle ; en effet les sacrements de baptême et de pénitence, conférant la grâce justifiante, exigent la douleur des péchés, et les autres sacrements ne donnent leurs fruits, normalement, qu'à ceux qui, préalablement, jouissent des bienfaits du sacrement de pénitence. Les scolastiques ont montré une grande sagacité en préférant l'expression négative de cette doctrine : « les sacrements justifient (unissent le croyant à Dieu) dans la supposition qu'il n'y a pas d'obstacle (*obex*) du côté de l'homme » ; car, d'un côté l'âme ne peut pas sortir de l'état dans lequel elle est renfermée en elle-même et cantonnée dans le délaissement, sans s'offrir au service de l'Être Suprême ; et de l'autre côté, par elle-même elle est dans la plus complète impuissance de contenter les désirs si violents qui la dévorent ; son activité vis-à-vis de Dieu doit se borner à prendre une attitude passive, à se laisser gouverner, à ne pas mettre d'obstacle aux opérations d'en haut, à exploiter les dons célestes qu'elle a agréés ; voilà ce que la formule en question traduit admirablement (1).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 331-342.

Théorie luthérienne sur les sacrements, signes d'union entre Dieu et l'homme.

Au début de la Réforme, Luther et Mélanchthon se mirent en abrupte opposition avec les catholiques ; pourquoi ? parce qu'ils ne comprirent qu'à demi la justification de l'homme devant Dieu. D'abord ils placèrent bien loin en dernière ligne la communication de la grâce par les sacrements ; ils allèrent même jusqu'à la révoquer en doute. Jamais ils ne virent dans ces rites divins qu'un gage de véracité de cette promesse divine que le péché serait remis ; et c'est pour cela qu'ils n'y assignèrent d'autre fin que celle d'assurer le fidèle du pardon de ses péchés, de le consoler, de le tranquilliser. Mais si vous enlevez aux sacrements la vertu de conférer et d'offrir à l'homme la grâce sanctifiante, il faut, dès lors, en attribuer toute l'efficacité à celui qui les reçoit ; aussi les docteurs wittenbergeois dirent-ils nettement qu'ils ne portent de fruits que par la foi au pardon des péchés. En conséquence, ils rejetèrent la formule *opus operatum*, qui constitue le caractère objectif de ces moyens de salut, et tout fut ravalé à n'être que subjectif.

Une autre opposition dogmatique prend également sa source dans l'idée que les Réformateurs se formèrent des sacrements en général. Les catholiques, aux yeux de qui le pardon des péchés et la sanctification ne forment qu'un seul acte divin, attribuent aux sacrements qui opèrent la justification la vertu de produire en même temps ces deux effets. Si donc les

mystères de Dieu sanctifient l'homme, ils remettent également ses péchés ; ou s'il est déjà purifié de ses souillures, ils augmentent en lui la grâce sanctifiante. Le protestantisme, au contraire, ne préconise que le pardon des péchés ; aussi ne voit-il dans les sacrements que le moyen d'affermir la foi en la miséricorde divine. Mélanchthon, dans la première édition de ses *Lieux théologiques*, ne semble pas même avoir pressenti qu'on pût s'en former une idée plus complète, et telle est aussi la doctrine défendue par Luther dans son écrit de la *Captivité de l'Église à Babylone* (1).

Que le protestantisme répute le baptême des enfants comme parfaitement incompréhensible, cela ne comporte aucun doute. Car si les sacrements n'ont en eux-mêmes aucune vertu ; s'ils n'agissent que par la foi, de quelle utilité pourraient-ils être à l'enfant qui n'a pas l'usage de la raison ? Les anabaptistes ne firent que tirer les conséquences de la Réforme primitive, et c'est en vain que Luther s'emportait contre eux sans mesure : il ne pouvait les combattre avec avantage qu'en abandonnant ses propres principes.

Il est également clair que, dans la doctrine protestante, le dogme de la présence réelle est destitué de tout fondement, dépourvu de toute signification. En effet, n'admettez-vous dans la Cène que le gage du pardon des péchés, il n'est plus besoin dès lors que le Christ lui-même réside sur nos autels, dès lors le simple pain et le simple vin peuvent produire tout

(1) *Symbolik*, p. 258-259.

l'effet qu'on attend du sacrement. De même qu'aux premiers âges du monde, il n'était pas nécessaire que Dieu fût personnellement dans l'arc-en-ciel, pour assurer les habitants de la terre qu'ils ne périraient plus par un déluge : de même il est inutile que le Sauveur soit réellement présent dans l'Eucharistie, pour assurer le fidèle du pardon de ses péchés. Cette connexité logique n'échappa point à André Carlostad, et bientôt il vint tourner contre la présence réelle les armes forgées par Luther (1).

Progrès de la négation : de Luther à Carlostad.

Quoi qu'il en soit, continue en substance Moehler, nous avons maintenant la clef de ce passage de Luther : « Il y a déjà cinq ans que j'ai les mêmes pensées que Carlostad, et je les aurais volontiers exposées au grand jour pour donner un soufflet au papisme, mais j'en ai toujours été empêché par la claire parole de l'Évangile. » Ainsi Luther se sentait entraîné par ses principes à nier la présence réelle ; et ce dogme, qu'il croyait fondé sur l'Écriture sainte, ne trouvait aucune place dans son système ! Et d'ailleurs, sur quoi fondait-il son apostolat ? sur cette allégation que l'Église, fourvoyée dans sa route, s'était écartée des sentiers de la vérité. Or, n'est-il pas absurde de dire, d'une part, que l'Église s'est écartée du Christ en tant de graves matières ; d'une autre part, que Jésus-Christ habite en elle réellement, personnellement ?

La conséquence renfermée dans les principes luthériens était la répudiation de tous les Sacrements, ou l'indifférence à leur endroit : dès les premiers temps de la

(1) *Symbolik*, p. 268.

Réforme, Carlostad et Schwenkfeld y inclinent. Luther et Mélanchthon disaient souvent que les sacrements ne sont d'aucune utilité pour l'homme ferme dans la foi aux promesses divines, en sorte qu'ils n'ont d'autre but que de certifier le pardon des péchés. Carlostad objecte : « Celui qui a la mémoire du Sauveur possède la paix par le Sauveur ; or, si la paix et l'assurance nous viennent de Jésus-Christ, comment les choses créées, choses sans âme, pourraient-elles nous donner l'assurance et la paix ? »

Lorsque Luther entendit ses propres pensées dans la bouche des autres, alors, mais alors seulement, il les trouva fausses et dangereuses. Aussi, dans son *Grand Catéchisme*, ne laisse-t-il échapper aucune parole tendant à infirmer la nécessité des sacrements ; tout au contraire, il en exalte la vertu et l'efficacité (1).

Doctrine de Zwingle sur les sacrements, signes d'union entre les hommes.

A la suite de Luther et de Mélanchthon, et allant plus loin dans leur sillage, Zwingle se forma la doctrine la plus indigente sur les sacrements ; il ne vit, dans ces véhicules de grâce, que des cérémonies par lesquelles le fidèle se montre membre de l'Église et disciple de Jésus-Christ. En conséquence il approuve les réformateurs allemands quand ils refusent à nos rites sacrés la vertu de contribuer en quoi que ce soit à la justification ; mais lorsqu'ils les proclament les gages de l'amitié céleste, il les censure : « Cette foi-là n'est rien, dit-il, qui a besoin de signes visibles pour croire au pardon des péchés ;

(1) *Symbolik*, p. 200-271.

et du reste, en s'approchant des sacrements, le fidèle donne plutôt à l'Église une preuve de sa foi, qu'il n'en reçoit lui-même le sceau et la confirmation. »

Ainsi les Réformateurs de Wittenberg, foulant aux pieds la doctrine de l'Écriture sainte et renversant le témoignage de tous les siècles chrétiens, n'avaient montré dans les sacrements que les signes de la nouvelle alliance entre Dieu et les hommes ; le Réformateur de Zurich, allant plus loin, les présenta comme n'étant que des signes d'union entre les hommes. Qui pourrait encore, dans cette doctrine, attacher un sens à ces paroles du divin Maître : « Celui qui croira et sera baptisé, celui-là sera sauvé ? » Et que signifie le passage où saint Paul appelle le baptême *le bain de la régénération opérée par l'Esprit-Saint* ? Et que dirons-nous de Zwingle lui-même ? Il n'aborde la matière des sacrements qu'avec incertitude et tâtonnement ; il est plein de tolérance et d'égards pour toutes les convictions sincères, sauf celles d'Emser et d'Eck ; il a donc le droit de réclamer l'indulgence du lecteur, s'il fait quelques faux pas sur un terrain si glissant. Quoi ! s'agit-il d'opinions humaines, de doctrines douteuses, de paradoxes ? L'Église serait-elle donc une institution si défectueuse, une société si imparfaite, qu'elle ne sût point et ne pût savoir ce qu'elle pratique tous les jours, ce qu'elle doit pratiquer par l'ordre de son divin Fondateur jusqu'à la consommation des siècles ! Mais sitôt qu'on eut délaissé la base éternellement sûre de la foi, tout devait chanceler, et toutes les définitions devaient être abandonnées aux caprices d'opinions isolées.

Doctrine de Calvin sur les sacrements.

Calvin contredit Zwingle directement ; il ne diffère point de Luther, sauf sur un point fondamental. Dès le début, il élève bien haut la dignité des sacrements, il leur attribue la plus grande efficacité, et en recommande avec instance l'usage ; mais il finit par se mettre en opposition soit avec les catholiques, soit avec les luthériens. En effet il sépare la vertu sanctifiante du signe extérieur, il ne veut pas que la grâce soit unie à la substance matérielle ; aussi, dit-il, ce qui est offert à tout chrétien, ce n'est point la nourriture divine, mais bien cet élément matériel.

Qui ne voit, au reste, la nécessité de cette doctrine dans le système de Calvin ? Car si la grâce n'est donnée qu'aux élus, il est clair qu'elle ne peut être attachée à un signe sensible. D'un autre côté, la grâce divine agit irrésistiblement, dit le réformateur ; donc un réprouvé pourrait passer au nombre des élus, si sous un pain matériel le Ciel lui présentait une nourriture et une force divines. En conséquence le réprouvé, dans le baptême, n'est lavé que d'une manière purement extérieure, et il ne reçoit dans la Cène que du pain et du vin ; doctrine qui paraît avoir été aussi enseignée par Gottschalck, le prédestinatien du IX^e^ siècle.

Enfin le réformateur de Genève n'admet non plus que deux sacrements, le baptême et l'Eucharistie (1).

(1) *Symbolik*, p. 271-274.

Doctrine catholique et doctrines protestantes sur la pénitence.

En recevant le baptême, le fidèle promet à l'Église de ne violer en matière grave aucun commandement du Seigneur, mais de faire constamment de nouveaux progrès dans la vertu. Cependant s'il a le malheur de commettre un péché mortel, aussitôt les ténèbres du monde, la folie du siècle, la vie profane rentrent dans son esprit, il a perdu la grâce du baptême et ses rapports avec Dieu sont interrompus. Comment donc rétablira-t-il ces rapports ? Par un autre sacrement qui renouera ses rapports avec Dieu : la pénitence. Ce saint mystère, toutefois, n'est pas seulement institué pour ceux chez qui l'Esprit du Christ a cessé d'habiter ; il apporte à tous les fidèles de nombreux bienfaits ; il éclaire, encourage, amende, pacifie et console.

Il en est tout autrement dans la doctrine des luthériens et même dans celle des réformés. Comme à leurs yeux l'Esprit divin ne peut détruire le péché dans la régénération, comme le mal héréditaire subsiste encore dans l'homme justifié, les rapports du fidèle avec le Christ se présentent sous un tout autre point de vue, et ses péchés, même mortels, n'apparaissent plus comme détruisant la grâce du baptême, ni par conséquent l'union avec le Sauveur. D'un autre côté, si nous les en croyons, tous les péchés sont les formes particulières du péché primordial non aboli, mais pardonné, dans le baptême, et l'homme est entièrement passif dans l'œuvre de sa sanctification. Or

que suit-il de cette doctrine ? C'est que non seulement le baptême donne l'assurance de la rémission des péchés passés, mais qu'il est encore le gage du pardon de tous ceux qui seront commis dans l'avenir. Le baptême est donc une absolution générale pour la vie entière ; à chaque péché, il suffit de l'appliquer de nouveau par la foi, de rafraîchir les promesses dont le baptême est le sceau *(regressus ad baptismum)*. C'est ainsi que les protestants attribuent au baptême les effets de la pénitence ; disons mieux, c'est ainsi qu'ils effacent la pénitence du nombre des sacrements.

Aussi Luther ne peut-il pardonner à saint Jérôme d'avoir appelé la pénitence *la seconde planche de salut*, car la première, qui est le baptême, ne peut se perdre, dit notre docteur, tant que l'homme effrayé par ses péchés retourne aux promesses de ce sacrement, et Luther allègue ici le précepte ecclésiastique qui interdit de réitérer le baptême. Les catholiques conçoivent les effets du baptême comme s'étendant à la vie entière en ce sens qu'il y a, pour cette vie, une obligation morale de s'écouler pure et sans tache ; d'après Luther, les effets du baptême consolent toujours l'homme, dans tous ses péchés ! Si les Réformateurs avaient attribué aux eaux du baptême la vertu de renouveler intérieurement et de sanctifier le croyant, s'ils avaient fait de cette sanctification et de la justification une unité indissoluble, ils auraient vu que la grâce du baptême peut se perdre par un péché mortel, et dès lors ils eussent placé la pénitence au nombre des sacrements.

Mais comme pour eux la justification n'était que le pardon des péchés, et que le baptême certifiait ce pardon, ses effets subsistaient jusqu'à la mort (1).

La crainte des jugements de Dieu, aux yeux des catholiques, n'est qu'une disposition au repentir ; c'est un germe duquel doit sortir et s'épanouir, après qu'il s'est par ailleurs fécondé, quelque chose d'éminemment plus noble, la contrition parfaite. Marchant avant le repentir, la confiance et la foi, disent les catholiques, doivent encore enfanter la haine du péché et l'amour de Dieu, en sorte que ces deux sentiments sont aussi renfermés dans la pénitence. Qu'est-ce donc que la contrition parfaite ? C'est la douleur du péché conçue par amour de Dieu, avec le ferme propos d'accomplir à l'avenir tous les commandements. Dans tous les cas, pour qu'un mouvement du cœur mérite d'être appelé contrition, il faut au moins qu'il renferme la volonté sincère de ne plus pécher, lors même que cette volonté ne serait point produite par un complet épanouissement des motifs les plus purs.

Si l'on met ces principes en face de la Réforme, on verra se reproduire toute la controverse sur la justification. D'après les protestants, l'effroi de la conscience nous rend seuls dignes des mérites de Jésus-Christ ; puis la foi comme organe, délivrant l'homme de ces terreurs, le fait juste aux yeux de Dieu ; puis, quand le fidèle est justifié, le dessein de changer de vie et l'amour de Dieu sont attendus

(1) *Symbolik*, p. 277-280.

comme fruit de la foi, mais ne contribuent en aucune façon à rendre l'homme agréable à Dieu, et ne caractérisent donc pas l'idée protestante de contrition. Selon la doctrine catholique, au contraire, la sanctification et la rémission de l'offense constituent une unité inséparable ; donc pour que l'homme obtienne le pardon de ses péchés, il faut que son âme soit mue par d'autres sentiments que la simple crainte (2).

La confession dans le catholicisme.

La doctrine de la contrition exerce une grande influence sur le dogme de la confession. Les catholiques disent : Tout ce qui affecte profondément l'homme doit s'exprimer au dehors ; ainsi l'amour de Dieu se manifeste dans les œuvres d'amour envers le prochain, et tout ce que nous faisons à nos frères, nous l'avons fait à Jésus-Christ même. Il n'en est point autrement de la contrition et de l'aveu de nos fautes devant Dieu : quand l'âme est brisée par le repentir, ce sentiment veut se révéler au grand jour ; alors nous confessons nos péchés à l'Église, et tout ce que nous faisons au prêtre, nous l'avons fait à Jésus-Christ, car il tient sa place. De même qu'un aliment malsain, dit Origène, altère la santé, vicie les organes tant qu'il reste dans le corps ; ainsi le péché tourmente l'homme intérieurement, tant qu'il n'a pas été arraché de la conscience par la confession. Que deux ennemis désirent sincèrement se réconcilier, ils se sentent entraînés par une force invincible à s'avouer

(2) *Symbolik*, p. 283-284.

leurs torts, et cet aveu ramène seul la paix et la concorde au fond de leur cœur. Telle est, en effet, la nature de l'homme, qu'il ne croit point lui-même à ses propres affections, s'il ne les voit manifestées à l'extérieur ; et dans la réalité, les mouvements de l'âme ne sont parvenus à leur dernier complément que lorsqu'ils ont reçu une forme visible. Au reste, pour être vrai, l'aveu intérieur doit entrer dans les détails et se dévoiler à lui-même toutes les plaies de la conscience. Nous ne péchons pas seulement en général, mais nous nous rendons coupables de telle et telle faute en particulier : donc la confession devant Dieu doit embrasser le dénombrement des péchés ; de même par conséquent la confession faite au prêtre.

Nous devons dire précisément le contraire dans la doctrine protestante. Ici la contrition du cœur, l'aveu intérieur, ne renferme que la crainte des vengeances divines ; le repentir n'est pas la douleur, la haine du péché, car ce n'est qu'après l'absolution que ce sentiment éclot dans l'âme du chrétien. Un aveu montrant le péché au grand jour est donc absolument impossible, puisque l'homme ne se trouve point dans la disposition qui pourrait seule le déterminer à cet aveu. Le mal est encore enraciné dans la conscience : comment pourrait-il se produire à la lumière? Dans cet état, la honte égare l'esprit du chrétien, car le péché n'est point devenu étranger à la volonté. Au contraire celui qui déteste, abhorre le péché, le confesse avec douleur, et tout ensemble avec joie : avec douleur, parce que le péché est le mal propre

du pécheur ; avec joie, parce que le pécheur s'en sépare et s'en éloigne en le confessant. Cela doit nous faire comprendre l'aversion des protestants pour la confession catholique : effectivement elle devait leur paraître le bourreau des consciences *(carnificina conscientiarum)*. Aussi quelque favorables qu'aient été les premiers Réformateurs à la confession auriculaire, bientôt elle fut abolie et elle devait l'être nécessairement, puisque dans leurs principes elle est à tout jamais impossible. Eh ! comment l'homme pourrait-il déclarer ses péchés, lorsque le péché lui ferme la bouche ? comment le mal pourrait-il sortir de son cœur, si ce cœur ne peut point se séparer du mal ? Cependant les nouveaux docteurs voulaient conserver l'absolution du prêtre ; ils disaient : Puisque le fidèle doit participer à la rémission générale des péchés, il est très louable de l'absoudre en particulier.

Ainsi, termine en substance Mœhler, la contrition forme l'essence de la pénitence, la confession lui donne sa forme et son complément, la satisfaction la confirme et l'affermit. A ces trois actes si nous ajoutons l'absolution, nous aurons le sacrement. Au reste, l'absolution n'est pas la simple déclaration que les péchés sont remis. Dans les principes catholiques, l'effroi du cœur ne constitue pas l'idée de la pénitence, et la foi comme organe ne rend pas seule juste aux yeux de Dieu ; mais c'est l'absolution du prêtre jointe aux trois actes du pénitent, c'est le sacrement dans toute son intégrité, qui donne la grâce divine, qui purifie l'homme de ses souillures et le sanctifie dans tout son être. On dit souvent que le prêtre

catholique absout en son nom, et le ministre protestant au nom de Dieu. Cette appréciation est fausse : jamais homme raisonnable n'a prétendu remettre les péchés par son propre pouvoir (1).

Laquelle des deux conceptions, catholique ou protestante, prédispose le mieux au pardon des péchés ?

La question importante dans le parallèle des deux confessions est celle-ci : Comment surgit une douleur plus profonde du péché, là où l'iniquité est tout à fait effacée, là où l'homme est tout à fait renouvelé ? Le catholique répond aussitôt : ce n'est pas le système luthérien qui inspirera la contrition la plus sentie, car avant de laisser l'homme parvenir à un vrai et complet sentiment du péché, il lui apporte déjà par la foi les joies du pardon. Les terreurs qui sont l'effet des menaces de la loi sont aussi impuissantes pour produire ce sentiment, puisqu'elles ne s'appuient pas sur la véritable connaissance de Dieu et de l'homme. Le pécheur, s'élevant aussitôt par la foi jusqu'au Christ, est délivré du poids de ses iniquités, et conséquemment les oublie pour ne plus penser qu'au Sauveur. Avant de s'être réellement reconnu coupable, il a cessé de l'être devant Dieu. De là, la nécessité pour les protestants, quoi qu'ils fassent, de ne pouvoir déclarer la sainteté un organe requis pour le salut.

Qu'enseigne en revanche le catholique ? L'homme,

(1) *Symbolik,* p. 283-289.

avant de saisir la malice du péché, doit avoir la foi réelle au Christ, ainsi que le germe de l'amour de Dieu par le Christ, c'est-à-dire une disposition le portant à ouvrir son cœur à cet amour ; toute la malice de l'iniquité, il la concevra seulement alors qu'il commencera à comprendre par expérience ces paroles : « Dieu a aimé le monde au point de sacrifier pour lui son Fils unique. » Voilà l'admirable motif qui dans l'Église catholique sert de base à la vie intérieure. Par là le péché se montrera à l'homme avec toute sa difformité ; avant qu'une inspiration du Saint-Esprit l'eût appelé à des considérations plus relevées, il ne possédait pas d'échelle pour mesurer avec justesse l'éloignement de Dieu, suite de l'abus de la liberté, et pour apprécier au fond de son cœur ce qu'un tel éloignement a d'horrible. Le pécheur n'obtient pas tout de suite la certitude que ses fautes lui sont pardonnées, mais la certitude que Dieu est disposé à les lui remettre ; sans cela le désespoir s'emparerait de son âme. Si vous accordez dès le principe au coupable l'assurance que tout est pardonné, vous coupez court à sa douleur avant qu'il ait eu le temps de s'y enfoncer ; d'autre part le désespoir serait l'enfer même ; que faut-il donc ? le sentiment né du germe de l'amour, qui est caché dans le cœur, soutient l'homme par l'espoir du pardon promis par le Seigneur ; et ce sentiment nourrit la contrition jusqu'au moment où il s'est mûrement préparé à rentrer en grâce avec son Créateur, à recevoir la sanctification (1).

(1) *Symbolik*, p. 300-307.

La confession des péchés à Dieu, et l'institution de la confession des péchés à un homme ; efficacité de cette institution.

La confession sacramentelle, telle que l'entendent les catholiques, est entièrement propre aux idées chrétiennes ; avant l'établissement de l'Église par le Sauveur, à peine trouve-t-on dans la révélation quelque chose qu'on puisse lui comparer, ce qui est rarement le cas pour les autres institutions chrétiennes. C'est qu'en effet l'esprit du christianisme a seul pu créer cette force du sentiment du péché, cette efficacité de contrition nécessaire pour la déclaration des iniquités. Ce fut alors que le péché, connu clairement et dans toute sa malice, en vint à s'avouer ; la conscience ne sut plus retenir en elle-même l'idée de s'être souillée de crimes affreux. Aucun catholique qui s'est examiné avec soin, n'ignore la différence qui existe entre l'aveu du péché que l'âme se fait à elle-même et l'aveu qu'elle en fait au confesseur. On se repentira cent fois de ses fautes, et l'on frémira encore à la pensée qu'on devra s'avouer coupable de prévarications déterminées devant un simple mortel comme nous. La douleur restera toujours plus ou moins impuissante, et nous laissera toujours dans une grande inclination vers le péché ; cependant le repentir se fortifie et parvient par des développements continuels à nous rendre facile l'accusation de nos fautes ; alors il nous paraît impossible d'avoir

encore de l'affection pour l'iniquité. C'est dans ces dispositions que le pécheur s'approche du sacré tribunal. Des millions d'hommes n'auraient jamais acquis, sans le moyen sacramentel, la contrition qu'ils ont puisée dans l'aveu de leurs fautes.

Je ne veux pas parler de ces chrétiens, dont le nombre est immense, qui ne donneraient jamais un coup-d'œil à la disposition de leur conscience sans les exhortations périodiques par lesquelles l'Église engage ses enfants à recourir à cette institution salutaire. Je ne parle pas non plus de ceux qui ont reçu dans l'exercice de la confession l'instruction, les avis, dont ils avaient un besoin si urgent ; je n'ai qu'à m'occuper de l'essence de la confession et non des avantages qui l'accompagnent.

Quand nous nous interrogeons devant Dieu sur nos manquements à l'égard de la loi, le résultat de cet examen est bien triste pour nous ; quand ensuite nous nous humilions devant notre Créateur, que nous lui confessons nos fautes, notre façon de penser à Dieu n'est-elle pas bien confuse, bien embrouillée, bien légère ? Il n'en peut être autrement de la confession que nous adressons directement à Dieu. Très souvent nous croyons nous confesser au Seigneur, et nous nous confessons à nous-mêmes ; les pensées que nous croyons lui adresser sont des pensées de notre esprit ; la honte que nous nous imaginons éprouver vis-à-vis du Seigneur se pose uniquement devant notre « moi » amélioré. Les choses changent de face par la confession sacramentelle ; la volonté divine se dresse à nos yeux concrète et précise ; tout prend

une nouvelle vie par la présence d'un homme avec qui nous conversons, d'un homme revêtu de l'autorité suprême, tenant la place du Sauveur lui-même. Les pensées sur nos manquements, sur nos transgressions, se concentrent, prennent cohésion, et par suite se traduisent en paroles claires et faciles à saisir ; l'homme, se trouvant seulement vis-à-vis de sa propre conscience, est tenté de se cacher à lui-même, mais aux pieds du prêtre il est forcé de décrire intégralement l'état de son âme. Cela prouve sans réplique comment la confession est l'achèvement, la perfection de la contrition, comment elle relève l'esprit de pénitence, comment elle le rend plus intense que ne le ferait une simple confession intérieure adressée au Seigneur (1).

Les œuvres satisfactoires, d'après les théories protestantes, sont seulement des remèdes ; d'après les catholiques, elles sont aussi des peines.

La satisfaction est de deux sortes : l'une regarde le passé seulement, l'autre concerne le passé et l'avenir tout ensemble ; la première doit réparer le péché, la seconde a pour but d'en prévenir le retour.

Le pénitent s'accuse, supposons-le pour un instant, de s'être approprié le bien d'autrui ; il faut, pour obtenir le pardon de ses péchés, qu'il restitue. Mais il arrive souvent que le bien dérobé ne peut être remis entre les mains du propriétaire légitime ; alors

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 370-373.

que fait le confesseur ? Il exige d'après les temps et les lieux, selon les personnes et les choses, une compensation équivalente. On voit d'ailleurs qu'on ne peut détester le vol, et conserver le bien mal acquis. Ainsi, point de pardon à l'injustice sans restitution, par conséquent point de miséricorde sans œuvres satisfactoires. Voilà pour la première espèce de satisfaction ; elle consiste à faire ce que le repentir exigerait seul du pénitent.

Ensuite la santé recouvrée dans les eaux de la grâce doit être ménagée avec beaucoup de soin : il faut que le pécheur, encore chancelant après sa chute, reprenne de nouvelles forces pour le bien. Aussi, connaissant l'état intérieur du pénitent, le prêtre lui prescrit les remèdes que réclame sa position, lui impose de pieux exercices qui éveillent l'attention du pécheur sur lui-même et concentrent sa volonté sur les points où il a le plus besoin de forces.

Cependant les œuvres satisfactoires ne sont pas seulement des remèdes, elles sont aussi de véritables peines ; et les catholiques leur ont toujours donné, dès la naissance du christianisme, ce second caractère. Expliquons-nous. En transgressant la loi morale, l'homme commet une faute infinie, qu'il lui est à jamais impossible de réparer. Or Jésus-Christ, le juste par excellence, s'est chargé des iniquités du monde : et quiconque entre en rapport intime avec lui, reçoit le pardon de ses péchés. Mais lorsque Dieu porta le décret de la rédemption, il ne lui plut point d'exempter l'homme des peines temporelles qu'il peut subir ; et, à moins d'anéantir sa justice

pour faire éclater sa miséricorde, il ne pouvait établir un autre ordre de choses, d'autant moins que le fidèle est devenu par le baptême membre du corps de Jésus-Christ et qu'il a tout pouvoir de garder les commandements. Nous voyons dans l'Écriture sainte une foule d'exemples où le pécheur, quoique pardonné, est encore sujet à des châtiments ; ce qui serait inexplicable si, une fois justifié, il n'était plus en rien redevable à la justice divine.

Cependant les Réformateurs diront que les peines sont uniquement des moyens de correction.

Sans doute ils seraient revenus de cette erreur, si seulement ils avaient bien interprété ces paroles de l'homme aux prises avec le malheur : *je l'ai bien mérité*. Oh ! que le sentiment naturel et l'humilité savent bien voir autre chose dans les souffrances que des moyens de correction ! Il y a plus, c'est qu'il faut rejeter les peines éternelles réservées au méchant, dès qu'on nie les peines temporelles infligées à l'homme juste. En effet, il s'agit de la notion et de l'essence des peines, et non pas de ce qu'elles peuvent avoir d'accidentel : si donc vous dites que les peines sont des moyens de salut entre les mains de Dieu, elles ne peuvent pas être destinées, dans un cas, à la guérison, dans l'autre cas, à la seule punition ; si vous dites, au contraire, qu'elles sont essentiellement vindicatives, elles doivent, soit temporelles soit éternelles, conserver ce caractère. Au demeurant, ces deux hypothèses sont également fausses. De même qu'en Dieu la bonté et la justice sont étroitement unies, de même les peines sont des remèdes à la fois

et des châtiments ; et ce n'est que lorsque l'homme ferme son cœur à la miséricorde, qu'il ressent uniquement les coups de la justice céleste.

C'était donc une inconséquence des réformateurs, de laisser intacte la doctrine de l'Écriture sur les peines de l'enfer, et d'autre part, de ne considérer les peines temporelles que comme des moyens d'amélioration (1).

Les indulgences.

1° Origine historique des indulgences.

On se figure très imparfaitement l'âge primitif de l'Église en le considérant en tout comme une époque d'efflorescence de la vie chrétienne ; au second et au troisième siècle il y eut beaucoup de fautes atroces provoquant des peines proportionnées ; dès lors les pénitences prirent place dans le régime ecclésiastique, et l'expérience vint confirmer l'excellence de cette mesure. Le quatrième et le cinquième siècles, qui amenèrent dans l'empire romain les peuples barbares du nord, prêtèrent une nouvelle force au principe du mal ; ces nations étaient encore païennes dans leur cœur. En bien des endroits, nommément en Afrique, selon le témoignage de saint Augustin, les prévarications étaient si énormes, qu'on était dans l'impossibilité d'appliquer les pénitences publiques, vu que la plus grande partie des communautés aurait dû y être soumise. Dans ces circonstances la Providence,

(1) *Symbolik*, p. 289-295.

selon la remarque de l'évêque d'Hippone, semblait ne disposer d'aucun autre remède que l'envoi de calamités extraordinaires. Le commencement du moyen âge vit naître des monstres de crimes, et la discipline de l'Église tomba dans une décadence presque complète. Se relevant sous Charlemagne, elle se modifia d'après l'esprit du temps. Il ne sera pas étranger au sujet qui nous occupe, de nous arrêter un instant pour assister à un spectacle émouvant, propre à nous initier à l'idée d'une indulgence telle que la comprenait tout le moyen âge.

Paulin, évêque d'Aquilée, imposant la pénitence publique à un meurtrier de son épouse, lui tint ce langage : « C'est avec larmes, une douleur bien amère, que je t'avertis, ô mon fils Heistulf, si toutefois tu mérites encore d'être appelé de ce nom, toi qui as consommé un affreux homicide. Tu as tué ton épouse, cette partie de ton propre corps ; celle à qui tu étais uni par les liens sacrés, tu l'as tuée sans pouvoir alléguer le moindre motif pour te disculper ; elle n'exerçait aucuns sévices contre toi, elle n'en voulait aucunement à ta vie. Tu ne l'as pas surprise dans l'infidélité, mais vaincu par une rage impie, tu as surpassé en cruauté les animaux sauvages. Après ce premier méfait tu t'abîmes de plus en plus dans le mal, tu deviens le spoliateur de tes propres enfants... Si ton accusation à l'égard de ton épouse était fondée, était justifiée légalement, la coupable aurait été condamnée à huit années de pénitence ; et toi, tu aurais pu la congédier, mais il ne t'était en aucun cas permis de la tuer. Car *Dieu ne veut pas que le*

pécheur périsse, mais qu'il se convertisse et qu'il vive. Écoute donc notre conseil, et choisis ce qui te paraît préférable, ce qui te paraît le plus facile à porter. Aie compassion de ton âme, afin que tu ne deviennes pas ton propre meurtrier. Nous t'en prions, homicide, quitte ce monde pervers qui t'a poussé à un acte aussi abominable. Entre dans un cloître, humilie-toi sous la main de l'abbé, soutiens-toi par les prières de beaucoup de frères. Observe avec soumission tout ce qui te sera commandé, et Dieu peut-être, dans sa miséricorde infinie, te pardonnera et rafraîchira ton âme avant qu'elle soit précipitée dans les tourments des flammes éternelles. Voilà sans doute ce qui te sera le plus facile. Si tu préfères cependant faire une pénitence publique sans quitter le monde, nous t'avertissons qu'elle sera beaucoup plus lourde et qu'elle consistera dans les articles suivants : tu ne boiras ni vin ni boisson forte ; tu ne toucheras à une viande quelconque, à l'exception des fêtes de Pâques et de la Nativité. Tu n'useras que d'eau, de pain et de sel. Tu passeras tes jours dans le jeûne, les veilles, les supplications et l'aumône. Tu ne te revêtiras d'aucune arme, tu ne porteras aucune cause devant les tribunaux. Tu ne contracteras point de nouveau mariage, tu n'auras point de concubine. Tu ne t'accorderas point l'usage du bain, tu ne prendras aucune part à quelque assemblée joyeuse. A l'église, séparé des autres fidèles, tu auras ta place sous le portique. Tu te recommanderas aux prières de ceux qui entrent dans le lieu saint ou qui en sortent. Tous les jours de ta vie juge-toi indigne de participer au

corps et au sang de Notre Seigneur et ne présume pas de les recevoir. A ton dernier jour néanmoins la sainte Communion, par indulgence, ne te sera plus refusée, si tu es digne que quelqu'un te la donne. »

Pour comprendre toute la portée d'une telle sévérité, il faut consulter Hincmar dans le tableau qu'il trace des abominations, des atrocités de ce temps funeste ; et l'on rendra à l'Église de sincères actions de grâce d'avoir su puiser dans elle-même des moyens capables d'arrêter et de briser la barbarie. Si elle ne domptait pas toujours les puissants de cette terre, si, à différentes époques du moyen âge, des secousses terribles, l'ébranlant elle-même, enchaînaient son action, elle n'abandonnait jamais ses principes ; elle n'attendait que des occasions plus favorables pour les remettre en pratique. C'est ainsi qu'elle parvint progressivement à porter ou à ramener sur l'Europe la civilisation. Qu'aurait, dans de telles conditions, obtenu le protestantisme, lui qui prétend concentrer l'homme dans son sentiment intérieur ? Les mesures sévères auxquelles Paulin et les autres évêques avaient recours, sont pour les protestants autant d'outrages aux mérites du Sauveur, que l'âme ne peut s'approprier qu'en vertu de cette foi que Dieu seul agit ; ils auraient proclamé que nos satisfactions causent un vrai préjudice à celles de l'Homme-Dieu ; mais l'élément moral religieux aurait-il par là avancé d'un seul degré ?

Revenons à notre exemple : Heistulf n'avait pas jusque-là compris l'atrocité de son crime ; loin de songer à la pénitence, il était sur le point de contracter

d'autres liens, il était dans la cécité spirituelle, il fallait qu'il gagnât du temps pour avoir le loisir de se reconnaître, qu'il fût mis dans une situation qui le lui faciliterait. Le jugement qu'il devait porter sur son acte, et dès lors sur lui-même, n'était, tout d'abord, que le jugement de l'Église, jugement qui était encore, pour lui, purement extérieur ; c'était le jugement d'une autorité dont il ne saisissait pas d'abord l'excellence, mais enfin qu'il acceptait aveuglément et peut-être même, seulement, avec une crainte servile. La puissance intérieure du bien lui manquant, c'était une puissance extérieure qui réveillait sa conscience inattentive. Séparé du monde et de ses joies, il vit qu'il était à lui-même la cause de ces privations et il eut une douleur extérieure de son méfait. La séparation d'avec les fidèles et d'avec le divin Sauveur lui dépeignait, lui faisait sentir à l'avance la damnation qui l'attendait s'il ne revenait à résipiscence. Au commencement du carême, le mercredi des cendres, il se mêla aux autres pénitents dans l'église principale ; sa tête fut couverte de cendres, les sept psaumes de la pénitence furent récités sur lui, puis l'archidiacre le chassa du temple comme indigne d'assister aux saints mystères ; cette cérémonie se renouvela chaque année. Une crainte plus sérieuse s'empara de lui. Il ouvrit son âme aux inspirations d'en haut, à la parole du Rédempteur, à la voix de l'espérance et de la charité qui sont seules capables de faire de nous des membres du corps mystique du Christ ; il se soumit aux privations pour des considérations de meilleur aloi que celles dont il s'inspirait au début

lorsqu'elles lui avaient été imposées malgré sa résistance.

Il allait de soi que le repentir plus profond s'exprimait dans l'ensemble de l'attitude extérieure ; et il y avait aussi des hypocrites ; pourtant des témoignages aussi convaincants d'une conversion radicale ne sont pas de la nature de l'homme inconstant ou endurci ; sans être infaillibles, ils correspondaient dans la plupart des cas à une contrition sincère et acerbe. Le coupable, au milieu des afflictions canoniques, ne manquait pas d'implorer sa réconciliation avec l'Église ; on la lui promettait à des conditions sévères et pour un temps bien éloigné. Alors les instances se renouvelant, on lui assignait la solennité prochaine pour terme de ses amertumes ; enfin il se voyait reçu à l'absolution sacramentelle, à la sainte table et à la réconciliation publique, après lesquelles il avait soupiré si longtemps. Ainsi la durée de la pénitence qui, d'après les canons, était pour la vie entière, s'abrégeait notablement, et cette concession miséricordieuse s'appelait *indulgence*. L'indulgence n'est donc pas le pardon des péchés, mais la remise partielle des punitions ecclésiastiques, et cette remise se justifiait par la raison que le but de ces punitions était ou paraissait moralement atteint. Les prévarications mêmes ne recevaient pas le pardon par ces œuvres de pénitences, mais par la disposition intérieure, par la foi vivante, par l'espérance ferme, par la charité pleine de repentir ; les œuvres devaient seulement stimuler et raffermir ces heureux sentiments.

La pénitence publique regardait les grandes fautes, telles que le meurtre, l'adultère, les impudicités en général, l'usure, l'avarice, etc.; ces péchés avoués devant les fidèles soumettaient les coupables aux peines canoniques. Outre cette pénitence il y en avait encore une qu'on appelait *solennelle* ; elle était destinée aux criminels qui par leurs méfaits avaient scandalisé des régions entières. Telles sont les prescriptions ecclésiastiques qui furent en vigueur jusqu'au XIV^e^ siècle. Vers cette époque un immense changement de mœurs s'était effectué, et la sévérité primitive n'était plus ni possible ni utile ; une infinité de circonstances concoururent pour supprimer une partie des institutions pénitentielles. La coopération à la bâtisse d'une église ou d'un hôpital, à la construction d'un pont ou d'une voie publique (car toutes les choses temporelles étaient considérées en fonction de l'éternité) fut encouragée par la remise de quarante, de cent jours de peines ecclésiastiques. Enfin le départ pour la croisade ou l'envoi d'un homme à la guerre sainte était récompensé par une indulgence plénière, une remise parfaite.

A propos de ceci n'oublions pas ce que nous avons déjà établi plus haut : 1° jamais on n'a proclamé une indulgence sans préciser qu'elle était à gagner seulement pour ceux qui se confessaient avec une vive douleur. Ainsi ni l'aumône, ni aucune bonne œuvre de ce genre, mais la vraie contrition témoignée devant le prêtre, rendait seule le chrétien digne du don offert par l'Église ; on fut loin de remplacer par l'acte extérieur l'obligation du repentir. 2° Étaient remises

uniquement les pénitences envisagées comme peines, comme punitions, *pœnæ vindicativæ* qui doivent venger un Dieu outragé, et nullement celles qui sont médicinales, *pœnæ medicinales*, qui doivent tenir longtemps l'homme les yeux fixés sur ses prévarications ; ces dernières ne cessèrent point (1).

2° *Dans quelle mesure et dans quel sens peut-on satisfaire pour un autre ?*

Ici une grande tâche s'offrait aux théologiens ; il s'agissait d'expliquer le pouvoir dont use l'Église en accordant les indulgences. A cet effet les docteurs mettaient en avant le trésor dans lequel les Pasteurs et surtout le Pasteur suprême peuvent puiser en faveur de tous ceux qui se sont approchés des saints Sacrements avec une vive contrition, avec une préparation vraiment chrétienne.

Depuis le XVIII^me^ siècle on s'est habitué à voir un des fruits les plus précieux de la Réforme dans la découverte de cet axiome : personne ne peut pratiquer la vertu à la place d'un autre ; comment donc, en déduit-on, l'Église peut-elle nous appliquer ce que les saints ont mérité, ou plutôt ce qu'ils ont eu d'excédent en fait de mérites ? Or on n'a qu'à consulter les monuments que tous les siècles antérieurs à la Réforme nous ont laissés, pour se convaincre que déjà tous les scolastiques ont agité cette question : « l'un peut-il satisfaire pour l'autre ? » Ils répondent ainsi : la

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 285-294.

solution dépend du sens qu'on attache à la demande ; nul ne peut à la place d'un autre, ni se repentir, ni se convertir à Dieu, ni se confesser ; nul ne peut jeûner à la place d'un autre, si on recourt au jeûne pour amortir les passions ; tout ceci est une œuvre personnelle. Les satisfactions, dans l'idée des scolastiques, ne tenaient donc pas lieu de l'exercice des vertus d'obligation.

Moehler explique, en passant, que prêter aux scolastiques une pareille doctrine, c'est leur prêter des idées analogues à celles du protestantisme primitif, qui enseignait que Jésus a suspendu les préceptes en les observant lui-même, et que c'est ainsi que, par un contre-sens sur le mot « satisfaction », les protestants prétendent que, d'après les catholiques, le chrétien peut remplir la loi morale à la place du prochain. Comment croire que les catholiques, qui refusèrent d'interpréter ainsi l'obéissance du Christ à la loi morale, soutiennent qu'un homme soit en état de faire agréer à Dieu sa propre obéissance comme si elle était l'obéissance d'un de ses frères !

Expliquons la pensée des théologiens du moyen âge. Le péché, dit saint Anselme, est une injure adressée à Dieu qui ne saurait la laisser impunie, puisqu'il doit réclamer la révérence qui lui est due ; sans cela, il n'y aurait plus d'ordre moral possible ici-bas. Notre-Seigneur en qualité de Dieu et d'homme tout ensemble, la justice et la sainteté même, ne pouvait être condamné pour lui-même à la moindre punition, à la moindre souffrance ; il ne pouvait souffrir que pour les autres, et réellement il a *satisfait*

pour tous, en ce sens qu'il a pris sur lui la peine éternelle que l'homme s'était attirée par sa faute ; et tous ceux qui correspondent à la grâce du Sauveur par leur foi, leur contrition et leur charité, qui, en un mot, entrent en communion spirituelle avec lui, se voient véritablement absous des tourments de l'enfer. La douleur avec laquelle le pécheur retourne à Dieu par le Christ est-elle bien profonde, bien acerbe, le Seigneur lui remet encore toute peine *temporelle* ; la contrition manque-t-elle de ce degré de perfection, le Seigneur se réserve d'affliger le coupable par certaines souffrances à temps ; il le doit pour l'ordre du monde.

Tous ceux qui par le fait de leur amour pour Christ sont aussi unis entre eux, constituent un corps moral dont le Christ est la tête et dont les chrétiens vivants sont les membres. Tous, par cette union avec l'Homme-Dieu, participent abondamment à ses souffrances, à sa résignation, comme s'ils avaient souffert eux-mêmes ; de même entre tous les membres vivants du corps mystique du Sauveur il existe, par le fait de leur amour réciproque, une certaine réversibilité ; le frère peut se charger des *peines temporelles* qui attendent son frère, le fils peut satisfaire pour son père mourant, etc. Cela posé, jetons les yeux sur toutes les persécutions, toutes les ignominies qui ont été l'apanage des Saints ; n'ont-ils pas souffert dans une mesure dépassant de loin celle qu'exigeaient leurs péchés ? Or l'*excès* de satisfaction pénale offerte par un fidèle sera imputé à un autre qui n'a pas encore acquitté toutes ses dettes tem-

porelles, et qui ainsi recevra sa grâce. Voilà le trésor commun où puise l'Église catholique lorsqu'elle accorde des indulgences pour les vivants et pour les morts, que ces indulgences soient plénières ou partielles, qu'elles soient concédées d'une manière absolue ou sous certaines conditions, — conditions qui doivent avoir pour fin la gloire de Dieu et le bien du prochain.

L'idée profonde que les théologiens du moyen âge se formaient du trésor de l'Église, apparaît lumineusement dans un endroit de la Somme de saint Thomas *contra gentiles :* ce que nous faisons par nos amis, dit-il, nous le faisons par nous-mêmes sous un certain rapport ; l'amitié incline deux cœurs à se confondre dans un seul, et c'est le résultat, surtout, des mouvements intimes de l'amour. Ainsi un chrétien soumis par ses péchés à certaines expiations satisfera, surtout en cas de nécessité, par un autre aussi bien que par lui-même. Car chacun considère la peine qu'un ami endure à sa place comme s'il l'avait endurée lui-même : par là il n'est pas entièrement exempt de la punition, puisqu'il souffre avec celui qu'il aime, et d'autant plus qu'il se reconnaît la cause des douleurs de celui-ci.

D'un autre côté le motif qui inspire le fidèle satisfaisant pour son prochain, le rend plus agréable à Dieu que s'il satisfaisait pour ses propres manquements ; dans cette dernière supposition, ses afflictions procéderaient de la nécessité, tandis que dans la première hypothèse elles découlent d'un sacrifice fait par charité. Conséquemment le chrétien

qui est dans la charité peut satisfaire pour son prochain (1).

De tout ce qui précède il résulte 1° qu'un chrétien peut satisfaire pour un autre en ce qui regarde les peines, mais non se substituer à lui en ce qui regarde le mérite moral ; 2° qu'en effet la charité, unique source du mérite de l'acte moral, est déjà supposée animer celui qui obtient une remise de peine temporelle.

3° Ce qu'est le trésor de l'Église.

Si nous examinons sans prévention l'enseignement scolastique sur le trésor de l'Église, et sur les indulgences, nous aboutirons aux notions suivantes : par la foi en notre Sauveur et l'amour envers lui tombe le mur de division qui nous séparait du Père éternel ; l'union avec lui se trouve rétablie ; cette union toutefois n'est jamais parfaite ici-bas parce que le fidèle conserve encore quelque reste de ses péchés, et ce reste l'assujettit à bien des peines. Le Rédempteur a fondé une communauté générale, maintenue par l'amour ; chaque membre, — et surtout les plus éminents en sainteté, — développe, par ses propres actes, la vie du corps entier : et non seulement ces actes rapprochent leur auteur de Dieu, et élargissent son sentiment personnel de vie, mais ils agissent comme un affranchissement sur tous les mem-

(1) *Neue Untersuchungen,* p. 394-401, — et addition contenue dans la 2me édition (éd. Raich. p. 86.)

bres de ce corps qui sont encore enchaînés par le péché. La même chose a lieu quant aux afflictions auxquelles le juste se soumet avec résignation, non point qu'il les ait personnellement méritées, mais parce qu'elles découlent du mal présent dans le monde. Ces sortes de douleurs combattent la masse des péchés et des punitions qui leur sont dues. Le chrétien fervent est loin de n'avoir en vue que lui-même ; un tel égoïsme est possible à celui-là seul qui vit sans le Rédempteur. Le vrai fidèle a pour principe de ses actions la vie que le Sauveur a répandue ; cette vie se développe continuellement, acquiert continuellement de nouvelles richesses par l'opération de ceux qui travaillent au sein de l'Église. En s'adonnant à la pratique des bonnes œuvres, le disciple du Christ efface de plus en plus ses fautes et se libère dans la même mesure des châtiments qu'il a mérités ; mais il n'ignore pas que par ces mêmes œuvres il concourt à lancer sur tout le corps mystique du Christ des étincelles de force spirituelle, et que s'il se relâche dans le bien, il devient une entrave réelle pour tous ses frères, et que tous souffrent avec lui. Plus il mêle ainsi sa vie à celle du corps entier de l'Église, plus ses actions acquièrent de noblesse, plus il s'assure le salut éternel, plus il se voit absoudre des peines temporelles qui l'attendaient, plus aussi les mêmes effets s'obtiennent dans les enfants de l'Église. Mais chacun doit reconnaître avec humilité qu'il est passible de peines temporelles ; le reconnaissant, par là même qu'il demande à l'Église des indulgences, il est affranchi de ces

peines, et participe aux mérites qui forment le trésor de l'Église (1).

4° La théorie catholique sur les mérites des saints fait-elle injure aux mérites du Sauveur ?

Les catholiques à côté des mérites du Sauveur placent ceux des Saints, pourquoi ? Parce qu'à côté de Dieu il y a place pour la créature qui agit personnellement et librement. Dans le système protestant qui anéantit toute action libre et repousse toute idée de mérite personnel, il ne peut être question de mérite des Saints aidant au développement vital de la communauté chrétienne, y apportant une diminution de peines temporelles, et c'est pour le même motif qu'il ne saurait non plus y être question de vraie communion des Saints. Ainsi la doctrine scolastique que nous examinons ici confirme celle qui fait de l'homme un être libre, se déterminant lui-même à l'action. Selon l'exposition scolastique du trésor de l'Église, chaque bonne œuvre, qui profite à celui qui la pose, profite en même temps à tous les membres du corps mystique du Sauveur ; cette salutaire influence nous est imputée, et se prolonge, jusqu'à ce que nous soyons complètement sans péché et sans dette temporelle pour le péché. Depuis saint Étienne jusqu'au dernier martyr chinois, aucun acte méritoire du juste n'a manqué d'opérer dynamiquement sur toute l'Église ; notre état religieux actuel est le résultat de la collaboration qui s'est établie,

(1) *Neue Untersuchungen,* p. 401-402.

depuis dix-huit siècles, entre les moindres des fidèles et le Sauveur, soit par leurs actions, soit par leurs souffrances. L'action du moindre fidèle est un anneau de la longue chaîne qui nous attache au Christ ; et beaucoup, par l'héroïsme de leurs vertus et de leurs souffrances, apportent dans la masse de grandes richesses. Supposons que le Sauveur n'eût pas réussi à convertir ses contemporains ; la supposition ne sera pas si absurde puisque la conversion a toujours pour condition l'adhésion du libre arbitre ; en ce cas que serait devenue la Rédemption ? Si chose pareille s'était présentée dans une seconde, une troisième génération, comment l'Évangile serait-il arrivé jusqu'à nous ? La perpétuité de la religion chrétienne n'est donc pas seulement l'œuvre du Sauveur, mais encore celle des fidèles, et, de même, le bonheur d'être enfant de Dieu découle, pour chacun de nous, de tous ceux qui nous ont précédés. Le Christ, comme principe de la vie nouvelle, devait ouvrir les voies, mais sur ces voies il a été suivi d'une infinité de disciples, et comme la grâce ne détruit pas la liberté de l'individu, cette fontaine de salut, fontaine jaillissant dans tous les temps, n'absorbe ni la liberté ni les mérites de ceux qui s'en approprient les eaux salutaires.

Le Sauveur a brisé les liens dont nous avait enchaînés le prince des ténèbres, mais respectant l'autonomie de l'homme, il n'a pas voulu, tout de suite, que le mal n'eût plus aucune séduction pour ceux qui lui appartiennent ; aussi un long cri de douleur retentit-il dans l'Église tout entière et s'é-

chappe-t-il également du cœur du juste, et cette douleur n'est autre que la peine du péché ; car toute douleur est une peine du péché, et, autrement, serait inintelligible. Il y a communauté de souffrance et de châtiments, non seulement parce que tous y sont assujettis, mais encore parce que les peines de chaque âme chrétienne s'allient étroitement à celles de tous ses frères. Le fidèle, à mesure qu'il se délivre du péché par ses actes personnels et libres, se délivre aussi des punitions temporelles qui l'attendaient ; il en est de même pour la communauté. L'anéantissement de ces peines temporelles a pour condition les mérites des saints et des justes, sous l'influence permanente du Christ ; et c'est pour cette raison que les mérites des saints et des justes sont placés *à côté* de ceux de Jésus-Christ, et que les justes se comportent à l'égard du Dieu homme comme des hommes déifiés par lui. Ces mérites, il est vrai, sont limités et ont pour condition essentielle ceux de l'Homme-Dieu, mais ils n'en restent pas moins de vrais mérites. Voilà l'enseignement scolastique ; ceux qui l'abandonnent tombent nécessairement dans les aberrations panthéistiques. En effet, si vous refusez à l'acte humain toute valeur méritoire, c'est bien Dieu qui opère immédiatement en tous ; vous divinisez d'un coup toute la matière, vous détrônez le Dieu et le Messie des chrétiens. Vous dites que les catholiques injurient les satisfactions du Sauveur, et vous êtes forcés de faire de l'homme un Dieu ! L'histoire de notre espèce devient l'histoire de la divinité ! Dieu qui ne peut tolérer à côté de lui un être doué

de liberté, sous peine de cesser d'être ce qu'il est, ce même Dieu est ravalé à l'état d'idole ; et le Sauveur qui, à côté de ses mérites, ne peut en souffrir d'autres, n'est plus que le pendant de cette idole !

Moehler termine du reste en observant que l'exposition de ce dogme, telle que l'ont donnée les scolastiques, serait susceptible d'être amendée et perfectionnée (1).

L'EUCHARISTIE

Rapports entre la théorie de la présence réelle et la théorie de la vie de Jésus dans l'Église.

Moehler, anticipant sur sa théorie de l'Église pour expliquer la présence réelle, observe que l'Église représente, d'une manière vivante, Jésus-Christ se manifestant et agissant toujours au milieu des hommes ; elle continue et remplit éternellement son œuvre de réconciliation et de rédemption. Jésus n'a point quitté ses frères sur la terre, mais il est « avec nous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles », docteur éternel par le ministère de la parole, bienfaiteur suprême par l'administration des sacrements. Si donc Jésus, caché sous un voile terrestre, doit continuer jusqu'à la fin l'œuvre qu'il a commencée sur la terre, il s'ensuit que, dans tous les temps, il s'immole à son Père pour le genre humain. Or, nous devons retrouver dans son Église la représentation vivante de ce sacrifice ; car c'est le Christ historique tout entier qui

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 406-411.

doit fêter dans son Église son impérissable existence.

Le sacrifice de la croix n'est qu'une partie d'un ensemble organique : toute la vie du Sauveur, ses paroles, ses souffrances, son éternelle condescendance dans l'Eucharistie, ne forment qu'une immolation continue, un grand acte entrepris, par amour pour nous, et satisfaction pour nos péchés.

A la vérité, cet acte se compose de plusieurs moments ; mais aucune de ses parties, prise toute seule, n'est à strictement parler le sacrifice ; chacune de ces parties rentre dans le tout, et le tout, inversement, ne se peut concevoir sans ces parties. La volonté du Christ de s'abaisser vers nous dans l'Eucharistie forme, dans sa grande œuvre, une partie non moins intégrante que tout le reste, et cela nécessairement, si bien que dans cette partie l'ensemble apparaît, et que, sans elle, les autres parties de l'ensemble ne nous rachèteraient point parfaitement. Qui oserait affirmer que la descente eucharistique du Fils de Dieu n'appartient pas à l'ensemble de ses mérites, dont nous bénéficions ?

L'acte de la messe est donc un véritable sacrifice ; mais on ne peut, toutefois, le séparer de la vie du Sauveur, comme on le voit clairement par le but de son institution. Dans cette dernière partie de la rédemption, le Sauveur nous donne tout ce qu'il a fait pour nous : son immolation, d'objective qu'elle était, devient subjective, propre à chacun de nous en particulier. Le Rédempteur s'immolant sur la croix nous est encore étranger ; dans le culte, il est notre bien propre, notre victime. Là il se donna pour tous les hommes, ici il se donne à chacun de nous ; là il n'est que victime, ici il est reconnu, aimé et adoré comme tel (1).

(1) *Symbolik*, p. 300-308.

Caractères de la messe catholique.

D'après le but que nous venons de lui assigner, le sacrifice eucharistique peut être envisagé sous un double point de vue. En premier lieu, comme la société des fidèles attribue tout ce qu'elle a, tout ce qu'elle possède, à l'Incarnation du Fils de Dieu, nous devons le considérer comme un sacrifice de louanges et d'actions de grâces. Comblée des bienfaits divins, l'Église se déclare incapable de payer à Dieu la dette de sa gratitude autrement qu'en lui rendant celui qui s'est fait la victime et la rançon du genre humain ; elle s'écrie : « Père clément et miséricordieux, vous nous avez regardés comme vos enfants dans Jésus-Christ ; souffrez que par Jésus-Christ, votre Fils, notre Seigneur, nous vous adorions dans les sentiments de la plus vive reconnaissance. Hélas ! nous n'avons rien qui puisse vous être agréable que Jésus-Christ ; recevez notre offrande avec miséricorde. » Telles sont les paroles que prononcent les fidèles par la bouche du prêtre, témoignant que le Christ est devenu leur victime et qu'il continue d'être leur médiateur auprès de Dieu. C'est donc Jésus-Christ présent dans l'Eucharistie que nous offrons au Père céleste, mais non point nos adorations, nos louanges, nos actions de grâces. Sans doute la présence du Christ, son sacrifice, éveillent, entretiennent, confirment ces mouvements de notre âme, mais, considérés en eux-mêmes, ils sont indignes d'être offerts à Dieu. Jésus-Christ, victime dans le culte, est une source intarissable de piété profonde ; mais pour cela il faut

qu'il soit présent à l'homme, il faut que l'âme puisse s'attacher à lui comme à son objet extérieur.

En second lieu, la communauté des fidèles se reconnaît pécheresse, ayant besoin de pardon, et s'efforce de s'approprier de plus en plus les mérites de la rédemption. Or, sous ce point de vue, le sacrifice de nos autels devient un sacrifice propitiatoire, et Jésus, présent, doit nous mettre en mesure de devenir complètement sa propriété, ou de le devenir, au moins, toujours davantage. Le Christ présent, perceptible à ceux qui ont le sens spirituel, ne cesse de dire à son Père dans le ciel : « Laissez tomber des regards de miséricorde sur ce peuple fidèle et repentant ; » et à ses frères sur la terre : « Venez à moi, vous tous qui êtes chargés et fatigués, et je vous soulagerai. » Les liturgies grecques et les liturgies latines nous montrent Jésus-Christ, tout ensemble prêtre et victime dans l'Action sainte, s'offrant en holocauste pour satisfaire à la justice divine. De notre côté, reconnaissant dans le Sauveur eucharistique l'Agneau se dévouant pour nous jusqu'à la mort, nous nous écrions à l'élévation de l'hostie dans les plus vifs sentiments d'amour, de confiance, de repentir et d'humilité : « O Jésus, je vous donne mon corps, mon âme et mon esprit, tout moi-même ; c'est pour vous que je vis et je mourrai pour vous ; je suis votre victime à la vie et à la mort. »

A présent il doit être clair, ce nous semble, que le sacrifice de la messe repose sur la présence réelle comme sur son fondement. Niez-vous que Jésus-Christ réside dans nos tabernacles, la célébration de

la cène ne fait plus que rappeler, comme la rappellerait un symbole quelconque, la mort du Fils de Dieu ; mais si vous admettez, au contraire, que le Sauveur est effectivement dans la cène, alors le passé nous devient présent ; alors tous les mérites du Rédempteur, tous les bienfaits qu'il nous a préparés, ne sont plus séparés de sa personne divine ; alors il demeure là, sur nos autels, avec toutes ses œuvres, selon tout ce qu'il est ; il y demeure comme véritable victime. Combien cette doctrine agit plus fortement sur l'esprit et sur la volonté, que si la mémoire devait nous rendre présent Jésus-Christ éloigné de dix-huit siècles ! Jésus nous témoigne lui-même son amour, sa bonté, sa miséricorde ; il veille toujours au milieu de nous, plein de grâce et de vérité (1).

La messe est-elle une dépréciation du sacrifice du Calvaire ?

La messe, disent les protestants, détruit ou du moins amoindrit le sacrifice de la croix, car elle a pour but de suppléer à son insuffisance. Que fait la messe ? Elle atteste, elle présuppose, elle confirme d'une façon éternellement actuelle, et par l'ensemble de ses finalités, la grande immolation du Calvaire ; et bien loin d'en effacer la mémoire, elle la porte bien avant dans tous les cœurs.

C'est une seule et même victime, indivise ; c'est un seul et même grand prêtre, qui s'est donné sur le

(1) *Symbolik*, p. 308-310.

Calvaire et sur nos autels, comme expiation pour les péchés du monde (1).

Harmonie entre la doctrine sur la messe et la doctrine catholique sur la sanctification.

La croyance formelle, consciente, indubitable, que le Christ s'offre pour nous à son Père sous nos yeux, est tout à fait propre à provoquer, jusque dans le for intime de l'homme, des effets qui atteignent les dernières racines du mal, si bien que la faute, en ses germes les plus profonds, est déracinée de la volonté, et que le croyant ne peut pas se dérober à une vie sainte. Sitôt donc que l'on reconnaît cette immolation perpétuelle avec les effets qu'elle produit nécessairement, il faut admettre la justification intérieure ; et réciproquement on est contraint de rejeter la justification intérieure, dès qu'on révoque en doute l'efficacité de l'éternelle immolation de Jésus-Christ. En effet, si ces immenses preuves de bonté rédemptrice ne peuvent purifier nos cœurs et nous amener à offrir à Dieu notre propre sacrifice, nous doutons à juste titre de notre sanctification, et nous devons dire que la justice nous est imputée d'une manière extérieure, appropriée sans nous devenir propre, sans transformer notre âme. Moehler ajoute d'ailleurs, comme circonstance atténuante, que plusieurs causes purent jeter les réformés dans l'erreur : l'indifférence de leur époque, la tiédeur qu'ils remarquaient dans les catholiques, certains abus qu'ils exagéraient par intérêt de secte, mais avant tout leur propre ignorance qui dérobait à leurs yeux les traditions des premiers siècles sur l'Eucharistie (2).

(1) *Symbolik,* p. 314.

(2) *Symbolik,* p. 315-316.

La transsubstantiation et le panthéisme.

Le dogme de la transsubstantiation est une protestation éternelle contre tout panthéisme. Il dépeint Dieu en qualité de Seigneur absolu de la nature, tirant toutes choses non de son essence, mais du néant ; vis-à-vis du Créateur toute créature est le non-être de Dieu, a l'existence par emprunt, et de cette manière, Dieu peut disposer souverainement de toute créature, peut à son gré la soumettre à une mutation quelconque. Ainsi la croyance catholique repousse toute confusion de ce qui est divin avec ce qui est matériel ; telle est sa portée immédiate ; on arrive à la même conclusion en examinant le sens concret de l'adorable sacrement ; en effet la matière, le pain et le vin sont détruits dans l'Eucharistie ; ils n'y sont pas avec le Christ ; le Sauveur n'use pas de leur substance pour s'abaisser jusqu'à nous ; dans lui la divinité a adopté l'humanité pour organe, et c'est cette humanité, et non le pain ni le vin, qui sert d'intermédiaire entre Dieu et le genre humain. L'apparition de Dieu avec la nature humaine est le plus haut et le plus sublime degré de la révélation ; comment après cela une substance bien inférieure à nous pourrait-elle servir d'organe au nouveau mode d'existence que s'est choisi le Seigneur parmi nous ? Il s'ensuit que le pain et le vin, par la consécration, perdent leur substance pour n'être plus que de simples accidents, qu'un voile cachant à nos regards faibles et infirmes la gloire du Libérateur. Ils disparaissent pour céder

la place non seulement à la nature divine du Christ, mais à ses deux natures réunies ; et de même que dans le Sauveur la divinité n'absorbe pas l'humanité, ainsi celle-ci, dans toutes ses communications avec nous, garde son existence libre et personnelle.

La doctrine catholique de la transsubstantiation me ravit d'admiration. Supposez même qu'elle ne reposât pas sur des textes évidents de l'Écriture ; elle devrait son origine à l'union que le catholique contracta avec le Seigneur par l'Eucharistie ; il s'abîma dans lui, dans sa vie, ses souffrances, sa glorification, sa grâce ; il ne trouva que lui ; dans son élan spirituel il monta au-dessus de toute impression venant de la matière ; sa pensée s'éleva jusqu'au point de mourir pour le monde extérieur. Mais le dogme catholique s'appuie sur les saints livres et sur la tradition la plus universelle, et il a fallu, dans toute la durée de l'Église, une ferveur d'esprit bien grande, une vraie force d'élévation au-dessus des choses terrestres, pour que la doctrine qui défie nos sens en ne nous montrant que du pain et du vin fût toujours conservée.

Ce qui est encore plus capable d'exciter notre admiration, c'est que l'élan de l'âme, en s'abîmant dans la divinité, a un terrible écueil à éviter ; ayant atteint en elle-même à une puissance de vie, à une plénitude d'impressions, elle n'est que trop disposée à faire abstraction de ce que le culte a d'objectif ; les pratiques extérieures lui semblent être l'engourdissement et la mort. Ordinairement le mysticisme tend à repousser ce que le Christ

offre d'objectif, d'historique ; l'âme s'égarant dans ses contemplations, ne présume pas seulement posséder son Sauveur en elle-même, et dès lors, ne plus rien attendre du dehors, mais elle présume être ce Christ lui-même, et comme une incarnation personnelle de la divinité, se multipliant dans chaque fidèle comme dans le Rédempteur. Rien de pareil dans le catholicisme : l'objectivité conserve toute sa puissance, car c'est là une condition essentielle pour que l'union tant désirée se réalise, et ce qui paraît être l'extériorisation suprême de la pensée est justement la forme la plus profonde de la vie intérieure. Le catholicisme opposait nécessairement la transsubstantiation à toutes les sectes panthéistes. Dans la solennité de la Fête-Dieu il s'est toujours plu à attirer les regards et les cœurs de tous sur le Christ présenté objectivement à nos adorations, sur celui dont l'histoire a conservé les actions admirables, sur celui qu'une charité immense pour nous a attiré du ciel sur la terre, et qui n'est aucunement le produit des développements successifs de l'esprit humain. Tout cela a sa base dans la tendance morale du catholicisme, dans lequel le sacrement est une institution extérieure présentant les biens de Dieu sous une forme terrestre, stimulant efficacement la pratique de l'humilité et de l'obéissance à Dieu, et nous rappelant le souvenir de la chute originelle qui a nécessité cet emploi de signes sensibles pour recevoir la grâce divine. Le spiritualisme des sectes panthéistes du moyen âge, est un égoïsme illimité, empoisonné et conduisant directement aux absurdités anti-

nomistiques. Considérant que la vie intérieure est un rétrécissement de l'âme sur elle-même, ces novateurs n'avaient pas de dévotion au Christ extérieur, et dans leur prétendue richesse intime ils rougissaient d'un Rédempteur envoyé par un bienfait gratuit de Dieu, et aussi des institutions religieuses extérieures qui non seulement rappelaient la pauvreté de l'homme, mais réclamaient de lui, aussi, une adhésion sans réserves (1).

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 445-449.

CHAPITRE VI

L'Église.

Pourquoi, dans l'exposé des divergences, il ne faut traiter de l'Église qu'après avoir traité de la justification.

Moehler explique pourquoi il n'a traité la question de l'Église qu'après toutes celles qui ont été examinées jusqu'ici : avant d'exposer les dogmes d'une confession, ne paraissait-il pas naturel de parler de l'autorité reconnue par elle et des sources où elle puise sa foi ? Mais, recherchant dans chaque doctrine le lien secret qui rattache les parties au tout, il s'est vu forcé de tenir compte de la connexité logique des matières, c'est-à-dire de n'étudier les théories sur l'Église qu'après les théories sur la justification.

On peut le démontrer l'histoire à la main : jamais hors de l'Église, depuis les premiers gnostiques jusqu'aux derniers théologiens protestants, jamais l'Écriture sainte n'a joui de l'autorité qu'elle doit avoir. Les hérétiques et les schismatiques ont toujours jugé de l'autorité de l'Écriture, de son importance et de son usage, d'après des spéculations purement humaines. Dans les temps modernes, plusieurs sectes religieuses, telles que les anabap-

tistes, les quakers, les schwédenborgistes, etc., en fournissent la preuve.

Quant à Luther, ses premières attaques ne furent dirigées ni contre la notion de l'Église ni contre son autorité : dans les commencements de sa révolte, au contraire, il protestait de son obéissance à la chaire apostolique ; il décrit les pénibles combats qu'il eut à soutenir contre sa conscience, jusqu'à ce qu'il eût enfin remporté une triste victoire, et que l'esprit de Dieu se fût éloigné de lui.

Si l'Église n'eût point condamné sa doctrine, jamais il n'aurait contesté au successeur de Pierre le droit de paître les brebis et les agneaux ; il aurait bien trouvé quelque moyen de concilier deux choses contradictoires, l'Église et ses opinions. Mais bientôt ceux qu'éclairait la lumière céleste, découvrirent qu'il apportait des éléments dissolvants dans la vie ecclésiastique. Sommé dès lors ou de sortir de l'Église, ou de rejeter ses enseignements, il comprit qu'il lui fallait devenir le père d'une nouvelle église, comme il l'avait été d'une nouvelle doctrine ; et puis il lui parut plus honorable de commander en maître que d'obéir avec docilité. De ce jour il posa les fondements de la société religieuse qu'il a élevée.

Cependant, que Luther ait formulé sa doctrine sur la justification avant d'avoir conçu la pensée d'édifier une église, cette considération, à elle toute seule, ne justifierait pas l'ordonnance suivie dans la *Symbolique*. Il arrive souvent, en effet, que la conséquence d'un principe est déjà clairement aperçue par l'intelligence, tandis que le principe lui-même, quoique présent au fond de l'âme, ne se montre que plus tard dans toute sa lumière. Il serait donc possible que tout, dans le système de Luther, fût enchaîné à l'article de l'Église, bien qu'il n'eût conçu sa doctrine sur ce point qu'après celle de la justification.

Ainsi tout dépend de la question de savoir laquelle de

ces deux doctrines renferme l'autre dans l'ordre logique. Or la suite montrera que le système de Luther, de Calvin et de Zwingle sur le grand ouvrage qui réconcilie l'homme avec Dieu, que leurs principes sur les rapports du fidèle avec Jésus-Christ, pénètrent tout leur enseignement sur l'Église et sur l'Écriture, qu'ils en sont la base fondamentale. D'autre part, Moehler n'expose la doctrine catholique que par antithèse avec les nouveautés protestantes : le dogme catholique dans son livre est pour ainsi dire purement passif ; le dogme protestant assignant à la doctrine de l'Église la place adoptée par Moehler, la méthode suivie dans la *Symbolique* est pleinement justifiée (1).

L'Église et l'incarnation permanente du Christ.

Si le Fils du Très-Haut était descendu dans le cœur de l'homme sans prendre la figure de l'esclave, sans paraître sous une forme corporelle, on concevrait qu'il eût fondé une église invisible, purement intérieure. Mais le Verbe, s'étant fait chair, parla à ses disciples un langage extérieur et sensible : pour regagner l'homme au royaume des cieux, il voulut souffrir et agir comme l'homme. Ainsi le moyen par lui choisi pour dissiper les ténèbres, répond parfaitement à la méthode d'enseignement que réclament nos besoins et la dualité de notre nature. Enlevé aux regards des hommes, le Sauveur dut encore agir dans

(1) *Symbolik*, p. 328-330.

le monde et pour le monde. Sa doctrine devait continuer de prendre une forme visible ; elle devait être confiée à des envoyés parlant et enseignant d'une manière ordinaire ; l'homme enfin devait parler à l'homme pour lui apporter la parole de Dieu.

Et comme, dans ce monde, tout ce qui se produit de grand n'éclôt et ne se développe que dans l'association, Jésus-Christ posa les fondements d'une société ; puis sa divine parole et l'amour incessant qui en découle unissant ses fidèles, un secret penchant excité dans leurs cœurs correspondit à l'établissement fondé par le Seigneur. Ainsi se forma parmi les siens une alliance intime et vivante ; ainsi l'on put dire : Là sont les disciples du Sauveur ; là est son Église, où il continue de vivre, où son esprit agit éternellement, où retentit à jamais la parole qu'il a prononcée.

Considérée sous ce point de vue, l'Église est donc Jésus-Christ se renouvelant sans cesse, reparaissant continuellement sous une forme humaine ; *c'est l'incarnation permanente du Fils de Dieu.*

Il suit de là que l'Église, pour être composée d'hommes, n'est pas une institution purement humaine. Comme, en Jésus-Christ, la divinité et l'humanité, bien que distinctes entre elles, n'en sont pas moins étroitement unies ; de même, dans son Église, *le Sauveur est continué selon tout ce qu'il est.* L'Église, sa manifestation permanente, est divine et humaine tout à la fois ; elle est l'unité de ces deux attributs. C'est le Médiateur qui, caché sous des formes humaines, continue d'agir en elle ; donc elle a

nécessairement un côté divin et un côté humain. Unies par des liens intimes, ces deux natures se pénètrent l'une l'autre et se communiquent respectivement leurs prérogatives. Sans doute c'est le divin, c'est l'Esprit du Christ qui est infaillible, qui est la vérité éternelle, mais l'humain est aussi infaillible, l'humain aussi est vérité ; car ici le divin n'existe point pour nous sans l'humain. Toutefois l'humain n'est pas infaillible par lui-même ; il l'est seulement comme organe, comme moyen de manifestation du divin. C'est de la sorte que nous comprenons comment la mission sublime de représenter le divin Maître a pu être confiée à des hommes.

Nous pouvons donc dire que l'Église est la religion chrétienne devenue objective, sa manifestation sensible, sa représentation vivante. Dès que la parole du Christ (nous prenons ce mot dans le sens le plus étendu) a été reçue par un certain nombre d'hommes, dès lors elle a pris sang et chair, elle s'est revêtue d'une forme extérieure, et cette forme, c'est l'Église. Et puisque le Sauveur a fondé une société dans laquelle il a rendu vivante sa parole divine, c'est donc à cette société qu'il a confié cette même parole. Il l'a déposée en elle, afin que toujours la même, elle fructifiât et s'étendît au loin, incessamment ravivée par une nouvelle vertu. Sa parole est à jamais inséparable de son Église, comme son Église de sa parole (1).

(1) *Symbolik*, p. 332-334.

Le but intime de la révélation chrétienne exige une Église visible.

Le but intime de la révélation chrétienne exige une Église telle que la conçoit le catholique, c'est-à-dire une et visible tout ensemble. Comme l'homme ne pouvait atteindre par ses propres efforts à la connaissance certaine ni de Dieu, ni de lui-même ; comme d'ailleurs les traditions primitives étaient obscurcies et altérées, l'Incarnation du Verbe eut aussi pour but d'apporter la certitude sur la terre et de faire rayonner les vérités religieuses d'une vive lumière. Or, nous l'avons dit, la vérité ne saisit vivement l'homme pour l'élever aux choses du ciel, qu'autant qu'elle a trouvé dans sa raison un point d'appui, d'où elle peut déployer son activité. Les paroles d'Archimède, δὸς μοι που στῶ, sont applicables ici et surtout ici. Il fallait donc que la vérité s'incarnât dans Jésus-Christ, qu'elle parût sous une forme extérieure et vivante, pour qu'elle devînt une autorité décisive ; alors, mais seulement alors elle pouvait saisir profondément tout l'homme, et par là dissiper les ténèbres et les incertitudes que le péché avait jetées dans les intelligences (1).

(1) La préface de la nuit de Noël dit admirablement : « Vere dignum et justum est, æquum et salutare : nos tibi semper et ubique gratias agere, Domine sancte, Pater omnipotens, æterne Deus. *Quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostræ oculis lux tuæ claritatis infulsit, ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur,* etc. »

(Note de Moehler.)

Mais ce but de la révélation chrétienne n'eût point été atteint, ou du moins il ne l'eût été que d'une manière bien imparfaite, si l'Incarnation de la vérité n'eût duré qu'un moment. La manifestation du Verbe devait être assez forte pour donner aux échos de sa parole le plus d'intensité possible, et lui assurer ainsi la vertu de créer une société immortelle qui représentât perpétuellement Jésus-Christ vivant et enseignant. Tel est le sens que les catholiques donnent à ces paroles du Sauveur : « Comme mon père m'a envoyé, ainsi je vous envoie ;... Celui qui vous écoute m'écoute ;... je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation des siècles ;... je vous enverrai l'Esprit de vérité, qui vous enseignera toute vérité. »

Courbé vers la terre, subjugué par les objets sensibles, l'homme ne peut embrasser le monde intérieur, le monde des idées, s'il ne lui est présenté sous un symbole ; bien plus, il faut que ce symbole soit permanent, toujours présent à l'esprit humain, afin de lui rappeler sans cesse la chose figurée. Le Sauveur fit des miracles (et toute sa vie ne fut qu'un miracle continuel), non seulement pour confirmer sa doctrine, mais encore pour figurer les plus hautes vérités, telle que la toute-puissance, la sagesse, la justice infinie, l'immortalité de l'âme, son prix inestimable aux yeux du Créateur, etc. Les miracles de Jésus-Christ, non plus que sa manifestation dans la chair, ne peuvent être conçus sans la visibilité de l'Église ; car que sont-ils autre chose que des preuves extérieures d'autorité et des figures sensibles d'idées

éternelles ? Aussi, par une conséquence nécessaire, les miracles sont-ils révoqués en doute, niés, repoussés, partout où l'on n'admet qu'une Église invisible. Et qui n'en voit la raison ? Dans une pareille église, le fidèle n'a besoin, pour parvenir à la certitude, que de preuves purement intérieures. L'autorité de l'Église, au contraire, transmet l'autorité du Christ et tout ce qui repose sur cette autorité, c'est-à-dire, la religion chrétienne tout entière. Une autorité extérieure, comme celle de Jésus-Christ, ne peut être continuée d'une manière purement spirituelle : autrement il faudrait dire que sa venue même n'avait pas besoin d'être attestée par un fait extérieur et parlant. Comme le Fils de Dieu voulait être autorité pour tous les temps, il dut créer et il créa quelque chose de semblable à son autorité, quelque chose qui, le représentant et lui rendant témoignage, est destiné à le rapprocher de l'homme dans tous les siècles ; il fonda un établissement digne de foi pour rendre possible la foi en lui. Écoulement de sa parole et de son divin Esprit, cette institution montre par le fait de son existence ce qu'il a été sur la terre. Durant sa vie mortelle, il a rendu les plus hautes vérités accessibles aux sens, si nous osons le dire. Or ainsi fait l'Église, puisqu'elle est le produit immédiat de la foi en ces mêmes vérités. Jésus-Christ a comme rendu visible le monde supérieur ; l'Église en est l'image et la figure, car ce qu'il a voulu représenter a passé à l'état de fait en elle et par elle. Niez-vous que l'Église soit l'autorité qui remplace Jésus-Christ, à l'instant tout s'écroule, tout disparaît ; dès lors le doute, l'in-

croyance, la superstition s'empare des fidèles ; dès lors, en un mot, la révélation manque son but et nous échappe (1).

Rapport entre l'autorité des miracles et l'autorité de l'Église.

Que l'erreur se soit enracinée dans les intelligences, qu'elle soit devenue vivante chez un ou plusieurs peuples, aussitôt elle enchaîne l'homme avec une telle puissance qu'il ne peut en être affranchi que par une force extérieure et plus haute que lui. Si Jésus-Christ n'avait point fait de miracles, si la prédication des apôtres n'avait été accompagnée de signes prodigieux, si enfin leurs disciples n'avaient hérité de la vertu d'en haut, jamais l'Évangile n'aurait repoussé le paganisme.

La vérité ne pouvait reconquérir ses droits qu'entourée de signes extérieurs, extraordinaires, forçant l'assentiment de la raison, et ces signes devaient durer jusqu'à ce qu'elle se fût affermie dans une grande société. Pendant la vie de l'Homme-Dieu, ces témoignages irrésistibles apparaissent aussi nombreux qu'éclatants, pourquoi ? parce qu'il fallait briser tout d'un coup la puissance et la cohésion du monde antique, parce qu'il fallait arracher les hommes à cette force magique pour les rendre au royaume des cieux ; à mesure que l'Église s'établit au loin, que l'idée de rédemption s'offrit sous une forme chaque jour plus puissante, les miracles proprement dits allèrent dimi-

(1) *Symbolik*, p. 330-342.

nuant jusqu'à ce qu'ils eussent achevé de fonder une autre autorité. Mais puisque cette autorité est leur ouvrage, en elle ou par elle, ils continuent de rendre un témoignage immortel.

C'est pourquoi l'autorité de l'Église ne peut être conçue sans les miracles ; et de là vient, pour le répéter, que ces deux choses sont toujours rejetées par les mêmes hommes. Saint Paul lui-même établissait un rapport si intime entre la vérité de l'Évangile et la résurrection du Sauveur, qu'il ne faisait nulle difficulté de dire : « Si le Seigneur n'est pas ressuscité, notre foi n'est rien. » Dans la religion chrétienne, religion positive établie par Dieu même, l'idéal et l'histoire réelle, l'intérieur et l'extérieur, sont inséparables. Si les docteurs du jour nient les miracles, cela doit être ; ils croient en eux-mêmes et non pas en Jésus-Christ ; pourraient-ils faire intervenir la divinité pour confirmer une foi semblable, une foi faite par de faibles mortels ?

Ainsi se justifie devant la raison le respect que le catholique porte à l'Église. Comme dans le commencement les faits et la doctrine, la vérité intérieure et la vérité extérieure étaient étroitement unies, de même la Religion et l'Église se tiennent par des nœuds indissolubles, et cela parce que Dieu s'est fait homme. Si les portes de l'enfer prévalaient contre l'Église, le christianisme, du même coup, serait anéanti, et le Sauveur serait vaincu (1).

(1) *Symbolik*, p. 343-344.

Le sens catholique garantit que le chrétien perçoit sans erreur la vérité infaillible.

Comment l'homme est-il mis en possession de la vraie doctrine du Sauveur ? ou, pour nous exprimer d'une manière plus générale et en même temps avec plus de justesse : comment l'homme arrive-t-il à la connaissance certaine de l'institution de salut qui nous est offerte en Jésus ? Le protestant répond : Par l'Écriture sainte, qui est infaillible ; le catholique dit : Par l'Église, qui, seule, donne l'intelligence de l'Écriture sainte. Sans doute, poursuivent nos maîtres dans la foi, l'Écriture sainte renferme les communications divines, par conséquent la vérité pure ; nous supposons même, pour le moment, qu'elle contient toutes les instructions nécessaires à l'homme. L'Écriture est donc l'infaillible parole de Dieu ; mais par cela seul qu'elle porte en elle-même le caractère d'infaillibilité, nous ne sommes pas encore à l'abri de toute erreur. Nous ne le sommes que si nous percevons sans erreur la parole qui en soi est exempte d'erreur. Comment donc sommes nous certains que nos perceptions sont toute la vérité et rien que la vérité ?

A cet égard, voici ce qu'enseigne la doctrine catholique. L'Esprit de Dieu qui gouverne et vivifie l'Église, enfante dans l'homme, en s'unissant à lui, un instinct, un tact éminemment chrétien, qui le conduit à toute vraie doctrine. L'attache constante à l'organe perpétuel d'apostolat, l'éducation, l'instruction et la vie dans l'Église développent une sorte d'intuition profondément religieuse, un sens propre

à la perception de la Parole écrite, car il répond à l'Esprit qui l'a dictée ; et lorsque le chrétien la lit avec ce sens, la vérité rêvée passe sans altération essentielle dans son intelligence ; disons mieux, quand il a été ainsi formé par l'apostolat et la culture ecclésiastique, il n'a plus besoin de l'Écriture pour connaître les enseignements divins.

Telle est la route ordinaire qui mène à la connaissance de la véritable doctrine (1).

La tradition : sa nécessité pour fixer le canon des Écritures.

La tradition, si nous la considérons dans son sujet, est la parole de Dieu vivant éternellement dans le corps des fidèles ; c'est le sens chrétien existant dans l'Église, sens qu'on ne peut séparer des vérités qu'il renferme, puisqu'il est formé de ces vérités et par ces vérités. C'est à ce sens catholique qu'est confiée l'interprétation de l'Écriture sainte ; l'explication donnée par lui forme le jugement de l'Église, qui est appelée pour cette raison *le juge des controverses en matière de foi*. Mais si nous considérons la tradition dans son objet, elle est la croyance universelle de l'Église, sa foi perpétuelle consignée dans les monuments de sa doctrine et de son histoire. Prise dans ce sens, la tradition est ordinairement appelée *la règle de foi, le criterium dans l'interprétation de l'Écriture sainte*.

Sous ce rapport, la tradition et l'Écriture ne sont

(1) *Symbolik*, p. 354-356.

qu'une, elles renferment toutes deux la même somme de vérités. Mais il est plusieurs dogmes indubitables, revêtus de la plus haute certitude, enseignés par les apôtres, que la parole écrite ne contient en aucune façon ou tout au plus d'une manière bien implicite. Voilà l'enseignement de l'Église catholique, enseignement de la plus grande importance, et sur lequel s'élève à certains égards tout l'édifice chrétien. C'est à ces traditions orales qu'appartient l'enseignement du canon et de l'inspiration de l'Écriture ; car en aucune partie de la Bible on ne trouve désignés les livres dont elle se compose ; et quand elle renfermerait cette indication, resterait à prouver l'authenticité, l'infaillibilité de ce témoignage.

C'est donc la société fondée par le Sauveur qui nous certifie l'inspiration des Livres saints. A présent on doit comprendre, nous l'espérons, la nécessité de l'autorité de l'Église. Où est le chrétien qui ne reconnaisse le doigt de Dieu dans la conservation des Écritures ? Mais il faut bien en convenir, c'est l'Église qui a opéré ce miracle, c'est l'Église qui a sauvé les monuments de notre foi (1).

L'Église a-t-elle répondu aux premiers hérétiques (gnostiques, unitaires) en alléguant l'Écriture seule ?

Lors donc qu'on vit l'impossibilité de ramener les gnostiques par l'Écriture, l'Église déclara-t-elle qu'il

(1) *Symbolik*, p. 357-358 et 373-374.

resterait douteux si Dieu a créé le monde, si Jésus-Christ a été réellement homme, jusqu'à ce qu'on eût décidé ces dogmes par l'Écriture ? Non ; appuyée sur la tradition, sur la parole vivante, elle proclama qu'alors même qu'on pourrait disputer sur la doctrine des Livres saints, la foi constante, universelle se prononçait d'une manière assez décisive, et que tous ceux qui voulaient s'attacher à Jésus-Christ, le choisir pour le pasteur de leurs âmes, ne pouvaient secouer le joug de cette autorité. Sans doute les docteurs de l'Église réfutèrent les gnostiques par l'Écriture ; sans doute ils la citèrent ; mais c'étaient là des raisonnements opposés à des raisonnements : deux partis étaient en présence, et l'Écriture des deux côtés.

Le fidèle pouvait se convaincre par la parole écrite, nous le savons, que les gnostiques étaient tombés dans de graves erreurs ; mais comme ces sectaires avaient aussi la conviction subjective de leur doctrine, le christianisme aurait disparu comme institution positive objective, si la Bible avait été la seule autorité, s'il n'y avait eu une autre règle de foi, la tradition universelle. Sans cette règle, sans ce *criterium,* jamais on n'aurait pu déterminer avec certitude quelle était la vérité chrétienne ; tout au plus chaque catholique aurait pu dire aux sectaires : Voilà mon sentiment à moi, voilà le sens que j'attache à l'Écriture. En un mot sans la tradition, plus de doctrine de l'Église, mais le doute et l'opinion ; plus de société des fidèles, mais seulement des individus, des chrétiens isolés.

Après les gnostiques et pour arriver à des conclusions inverses de celles des gnostiques, les unitaires prétendirent s'appuyer uniquement sur les Livres saints.

Que devait faire l'Église dans cette conjoncture ? Déclarer que chacun resterait dans son opinion en attendant que l'étude de l'Écriture eût fourni une solution satisfaisante ? Oui, sans doute, elle l'aurait dû, si elle n'eût eu aucune idée de son établissement, de son essence ni de sa constitution ; mais elle fit précisément le contraire, et de son action, voici les conclusions qui résultent. La doctrine du Sauveur est éternellement certaine pour les siens. La parole vivante et la parole écrite, la parole gravée dans les cœurs par le Saint-Esprit et la parole tracée sur le papier par les auteurs inspirés sont une ; les doutes qui s'élèvent sur la seconde disparaissent au flambeau de la première. La doctrine enseignée dans le commencement, la foi constante de toute l'Église, voilà le *criterium*, la règle infaillible dans l'interprétation de l'Écriture sainte ; et, selon cette règle, il est à jamais certain que notre divin Sauveur est Dieu et qu'il nous a remplis d'une vertu divine (1).

Ce que serait une foi exclusivement fondée sur l'Écriture.

Celui qui fonde sa foi sur l'Écriture, c'est-à-dire sur les résultats où l'ont conduit ses recherches bibliques ; celui-là n'a point la foi, n'a pas la moindre

(1) *Symbolik*, p. 302-304.

idée de ce que c'est que la foi. Ne doit-il pas être toujours prêt à modifier sa croyance ? Ne doit-il pas admettre que, par une étude plus approfondie des saintes Lettres, il arriverait peut-être à de tout autres conséquences ? et dès lors, nous le demandons, peut-il naître dans son âme une conviction profonde, inébranlable, ferme comme le roc ? et voilà pourtant la seule disposition qui mérite le nom de foi. Quiconque dit : Ceci est en ce moment ma foi, n'a pas de foi. Foi, unité de croyance, universalité de doctrine sont une seule et même chose. L'homme qui croit véritablement, quand bien même sa croyance serait erronée, est intimement convaincu qu'il possède la doctrine de Jésus-Christ, qu'il partage la foi des apôtres et de toute l'Église ; il tient fermement que cette foi, renfermant toute vérité, est éternelle, immuable, nécessaire. Cette croyance est la seule raisonnable, la seule digne de l'homme ; tout le reste n'est qu'opinion, et, pratiquement, impuissance.

On doit comprendre maintenant le sens profond du dogme catholique : Vous ne pouvez, nous disent nos maîtres dans la foi, prendre possession du christianisme que dans l'union avec sa forme essentielle, c'est-à-dire avec l'Église ; lisez les Livres saints dans l'esprit de cette institution vivante, contemplez en elle le Sauveur du monde, et sa véritable image s'imprimera dans votre cœur et dans votre intelligence, car la société des fidèles est son organe, sa manifestation permanente (1).

(1) *Symbolik,* p. 364-365 et 368.

Dans quelle mesure le fidèle protestant lui-même recourt-il directement aux Écritures ?

Il est bien avéré que le peuple, en fait d'interprétation biblique, ne s'éloigne pas de ceux qui l'instruisent, puisqu'il ne possède pas les connaissances nécessaires pour sonder convenablement par lui-même les saints Livres. Par suite la majeure partie de la société religieuse est redevable à ses docteurs du bonheur d'appartenir au Christ et à la Foi. Que le peuple ait même pour chacune de ses croyances plusieurs textes bibliques, il se trompera encore s'il croit avoir trouvé sa conviction dans l'Écriture. En effet les docteurs protestants posséderont-ils une autorité qu'ils refusent eux-mêmes à leur propre église ? Offrent-ils une autre garantie en faveur de l'inspiration divine de leurs exégèses ? Comment peut-on encore assurer qu'ils annoncent la parole de Dieu ? Quelle contradiction d'attribuer en *fait* à une communauté une autorité qu'on lui dénie en théorie, en principe ! de faire dériver pratiquement au moyen de la prédication, la relation qu'ont des milliers d'âmes avec le ciel, bien que le prédicateur sache que la chose n'est pas telle, et que sa parole est faillible ! Ce n'est pas tout ; la plupart des prédicateurs eux-mêmes ne tirent pas immédiatement leur enseignement de la Bible ; lorsqu'ils traitent un texte biblique et qu'ils le posent en regard avec d'autres passages des Écritures, ils sont encore loin de sceller leurs prédications par la parole divine ; ils citent à la vérité les mots prononcés par

le Sauveur, mais ils n'expriment ni l'enseignement ni la pensée de l'Homme-Dieu. Une partie des prédicants apprend à connaître le Christ dans les écrits de tels théologiens, une autre partie dans ceux de tels autres, très peu dans les exégèses de Luther et de Calvin, etc. C'est ainsi que ceux qui annoncent au peuple la doctrine du Sauveur, ne reçoivent eux-même cette doctrine que par divers canaux ; et c'est une des plus étonnantes illusions de notre temps, de croire que le protestant n'a recours qu'aux Écritures pour établir ses rapports avec Dieu et son Christ (1).

Caractères des preuves que donne l'Église de sa mission.

Le Sauveur, pour prouver sa divinité, renvoyait les Juifs à l'Ancien Testament, qui portait témoignage de lui ; plusieurs, en scrutant les Écritures, ne voyaient pas que Jésus de Nazareth y fût dépeint en qualité de Messie, et refusaient de croire à sa parole tout en s'appuyant sur l'autorité des écrits inspirés. Ainsi le Sauveur et les Juifs expliquaient contradictoirement les saints Livres ; qui était dans le vrai ?

Mais le Sauveur ajouta : « Les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont guéris, les morts ressuscitent ; si vous ne croyez pas à mes paroles, croyez à mes œuvres. » Alors les choses changèrent de face. Le Christ, par la multitude et l'éclat de ses miracles, prouvait qu'il était l'envoyé du Très-Haut

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 476-477.

pour expliquer infailliblement les Livres inspirés ; et ainsi, dans l'exposé que le Sauveur faisait de ces Livres, les Juifs étaient forcés de reconnaître la parole même de leur Dieu. L'interprétation du Christ était objective et authentique, celle de ses contradicteurs était tellement individuelle et subjective qu'elle était erronée. Cela n'*imposait* pas précisément la croyance à Jésus de Nazareth, puisque la foi doit être exclusivement un acte de la liberté ; mais il ne restait plus aux Juifs d'autre motif de leur incrédulité que l'éloignement de leur volonté.

Les Apôtres de leur côté n'ont pas prêché l'Évangile à peu près comme un livre proclame une vérité ; leur mission avait un caractère tout à fait divin ; le Sauveur leur avait dit : « Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Par suite ils n'ont pas seulement annoncé la parole du Christ, mais ils ont encore été revêtus de ses pleins pouvoirs. Un chrétien judaïsant, tel que Cérinthe, vînt-il à défigurer le texte évangélique par des interprétations erronées, comme ses pères avaient défiguré l'Ancien Testament contre le Sauveur, les Apôtres n'avaient qu'à lui dire : prouvez que vous avez reçu les pleins pouvoirs du Seigneur ; si vous ne le prouvez pas, de quel droit vous opposez-vous à nous, qui les avons obtenus avec les dons du Saint-Esprit ? L'interprétation que Cérinthe donnait à divers passages du Nouveau Testament, n'était donc pas seulement pour eux une opinion subjective n'excluant pas leur propre doctrine, mais une aberration entière, en contradiction flagrante avec la doctrine du Christ ; et cette condamnation, ils la

prononçaient en vertu de l'autorité qui leur avait été octroyée.

La transmission d'une révélation extérieure est nécessairement soumise aux mêmes lois que le don même de la révélation. La garantie que nous avons sur l'origine céleste d'un enseignement réside dans l'autorité reçue par celui qui nous le propose, et pareillement les disputes qui surgiront sur le sens de certains points de cet enseignement devront se décider par l'autorité de ces hommes en qui le premier docteur a voulu perpétuer la sienne. En effet, si ces hommes ne possédaient pas, pour nous, l'infaillibilité, leur sentence n'aurait pas plus de valeur que celle de tout autre, ce qui équivaudrait à dire qu'ils n'ont obtenu aucune mission. Mais nier cette mission équivaut à renverser la révélation elle-même ; car si on abandonne le sens de celle-ci au jugement subjectif des hommes, ce sens devient entièrement douteux et par suite la doctrine perd toute garantie divine. La révélation n'a d'autre raison d'être que de manifester les vérités divines, elle s'y rapporte comme la forme à la matière. A quoi nous servirait de concéder unanimement que Dieu s'est révélé en Christ, s'il y a impossibilité d'établir avec une certitude absolue la matière, le contenu de cette révélation ? Concluons donc que l'autorité de celui qui a parlé en premier lieu doit passer à ses successeurs ; sans cela, si le jugement subjectif doit décider, nous retournons complètement au point de départ, c'est comme si, dépouillant le Christ de ses miracles, nous le mettions ensuite aux prises avec

un Juif, au sujet de sa dignité de Messie ! Toute la puissance qu'ont exercée les Apôtres se conserve dans l'Église catholique, dans l'épiscopat fondé par eux.

On se demande maintenant : quelle garantie avait Luther en faveur de son interprétation des saintes Écritures, à l'exclusion d'une autre opposée à la sienne, mais appuyée sur les plus profondes recherches ? Il me paraît qu'il n'a pu en avoir qu'une seule, celle qui sort de son adhésion personnelle, ou, comme il le dit lui-même, le témoignage intérieur, l'onction du Saint-Esprit. Pouvait-il revendiquer une mission extérieure de Dieu ? Aucunement, puisque bien certainement ce ne furent pas les Apôtres qui la lui transmirent immédiatement ; quinze siècles le séparaient d'eux. Il n'était pas en droit de se dire l'envoyé spécial du Christ, car il est très avéré qu'il n'a jamais prouvé la sublimité d'une pareille charge par tel ou tel miracle. Était-il député par l'Église catholique qui, par une succession non interrompue, remonte aux fondateurs du christianisme, et dont les Pasteurs possèdent la plénitude des pouvoirs spirituels ? Assurément non, puisque c'est cette Église qu'il a combattue, puisqu'il a même nié que le Sauveur eût fondé une Église visible et lui eût légué son autorité suprême. Ainsi ses explications du texte sacré se bornaient à une valeur purement subjective, et par là il allait à l'encontre de la nature même d'une révélation extrinsèque, fondée sur l'autorité. Qu'on me prouve que le jugement d'un lecteur ou d'un interprète des saintes Écritures devient infaillible-

ment le jugement de l'Écriture elle-même ; pour lors je concevrai que renvoyer à la Bible, c'est renvoyer à une autorité visible, et que la lettre d'un livre s'harmonise avec la nature d'une révélation divine et extérieure. On aura beau s'agiter, l'acte de l'esprit qui sonde les livres inspirés, n'aura d'autre appui que lui-même, restera toujours purement subjectif ; et, de cette manière, poser comme règle de foi les saintes Écritures, n'est pas établir une révélation extérieure ; car celle-ci ne peut trouver son origine ni conserver son existence que par une autorité visible, vivante, sous peine de laisser planer un doute sur le vrai sens des vérités qu'elle renferme, sous peine de manquer son but, de se rendre entièrement inutile. C'est dans cette pensée que Fénelon s'exprime en disant : « *Ou catholique ou déiste* » (1).

En tout l'Église : rien que l'Église. Caractère objectif et autoritaire de la révélation chrétienne.

Après cela, demandera-t-on, où sont les preuves que l'Église catholique est dans le vrai en s'appréciant de la sorte ? Cela signifie : comment prouve-t-elle qu'elle est telle qu'elle se dit ? Elle ne pourra pas interroger les saintes Écritures pour répondre à la question proposée, puisqu'on ne saura ce qui est vraiment Écriture que par le témoignage de l'Église ; il ne lui est pas permis d'asseoir la démonstration de sa mission sur un argument qu'on taxerait de cercle

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 453-458.

vicieux. D'où donc l'Église tient-elle la certitude extérieure de son autorité propre? Il faut qu'elle l'ait reçue de la bouche même du Sauveur, sans aucun intermédiaire. En effet c'est à elle que s'adressent ces paroles de l'Homme-Dieu : « Je resterai avec vous jusqu'à la consommation des siècles ; » — « je vous enverrai l'Esprit de vérité, qui demeurera avec vous et vous initiera à toute vérité ; » — « comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie ; » c'est à son chef que s'adressent ces autres paroles : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église, et les portes de l'enfer ne prévaudront point contre elle. » Ces paroles et d'autres semblables ont été écrites plus tard par des hommes que l'Église *seule* connaît, qui ont titre par elle seule, et à qui, en dehors d'elle, on ne pourra jamais avec quelque certitude reconnaître une vraie mission ; mais quant aux paroles mêmes, c'est elle qui les a entendues comme elle a vu le Seigneur et ses actions, comme elle a entendu tous ses discours. Si elle recherchait l'une ou l'autre preuve extrinsèque pour l'appui de son autorité, elle imiterait cet homme qui, témoin d'un fait, parfaitement conscient de l'avoir vu, voudrait cependant qu'un autre l'assurât qu'il a été réellement présent à ce fait, et qui ne se convaincrait que par ce témoignage d'autrui. Il n'y a pas de plus grande certitude que celle qui est immédiate ; personne ne nous persuadera jamais plus de notre existence que nous-mêmes ; toute autre conviction sera médiate, tandis que celle que nous trouvons dans notre âme est immédiate.

Si l'on veut prouver l'infaillibilité de l'Église par la Tradition, on ne fera que répéter la démonstration qui sort de la conscience même de l'Église, on répétera ce qu'elle-même a appris à son origine ; tout cela servira seulement à mettre en évidence que de tout temps elle s'est regardée comme revêtue d'infaillibilité et qualifiée par le Seigneur à se regarder comme telle. Le témoignage éclatant de saint Ignace, disciple des Apôtres, proclamant l'indéfectibilité de l'Église (τὴν ἀφθαρσίαν), les témoignages non moins éclatants de saint Irénée, de Tertullien, d'Origène, de saint Cyprien, et tous ceux qui se sont succédé jusqu'à nos jours, tous ces témoignages reposent sur sa propre science, sur sa propre conviction.

On demandera : à quoi ceci nous mènera-t-il, sinon à conclure qu'en dehors de l'Église catholique, il n'y a pas de certitude objective du christianisme et de ses éléments de salut ? C'est là la pure vérité et la thèse en faveur de laquelle je combats. On me criera avec mépris : En tout l'Église, rien que l'Église !... Je réponds : Il est vrai, en tout l'Église, rien que l'Église ; il ne peut y avoir qu'elle ; sans elle nous n'aurions ni le Christ ni l'Écriture sainte. Retranchez l'Église catholique de l'histoire du christianisme, et cherchez ce qui restera de la religion fondée par le Christ.

Après cela, demandera-t-on encore : Comment l'Église prouve-t-elle extrinsèquement qu'elle est en droit de se dire l'universelle héritière du Christ ? On répondra que toute tentative de s'assurer par un autre canal que par celui de l'Église, de la vraie doctrine

du Sauveur, est inconcevable, est absurde, est impossible ; c'est-à-dire, qu'aucune société religieuse qui a vu le jour après le Christ et les Apôtres, par là même qu'elle leur est postérieure, ne peut remonter jusqu'au Messie, ne peut exhiber des promesses reçues de lui. Au point de vue où nous sommes, les preuves qu'on voudrait tirer de l'Écriture et de la Tradition, peuvent uniquement nous servir d'introduction pour connaître la façon dont l'Église s'envisage elle-même, et d'invitation pour apporter dans l'examen de cette matière toute l'attention possible ; on travaillerait en vain pour déduire de là une vraie démonstration. La seule démonstration, saint Irénée l'a indiquée, et surtout Tertullien l'a développée dans son admirable traité des *Prescriptions* ; la possession perpétuelle de l'Église, le témoignage qu'elle se rend elle-même, voilà ses titres à notre adhésion ; ce qui est la supposition de toutes les suppositions, la base de toutes les bases, ne comporte pas un autre fondement (1).

Comment la différence de forme entre la doctrine de l'Écriture et la doctrine de l'Église résulte de la coopération de l'élément humain avec l'élément divin dans l'Église.

Moehler explique que la doctrine de l'Église et la doctrine de l'Écriture sont identiques par l'esprit et par l'essence, mais que la vérité devant, dans le cours des âges,

(1) *Neue Untersuchungen*, p. 470-473.

pour être la possession des générations successives, revêtir des formes nouvelles et un extérieur nouveau, il s'est produit, entre la doctrine de l'Église et la doctrine de l'Écriture, ce qu'il appelle une « différence formelle ».

La parole éternelle, annoncée par le divin Maître, fut reçue par ses disciples, et dès lors elle devint foi, possession humaine. Je dis plus : lorsque le Sauveur fut remonté vers son Père, elle n'existait plus pour le monde que dans la foi des apôtres ; aussi Pierre est-il appelé le rocher sur lequel Jésus-Christ « bâtirait son Église, afin que les portes de l'enfer ne prévalussent point contre elle ». Mais sitôt que la divine parole fut devenue possession humaine, de ce moment elle subit les lois qui président à l'intelligence humaine : de ce moment elle fut perçue, conservée, transmise par l'activité humaine. La forme même du récit évangélique met en lumière la vérité que nous annonçons ; dans le choix et la disposition des matières, dans la conception et l'exposition du sujet, partout se montre le génie propre de chacun des historiens sacrés. Mais que sera-ce quand les apôtres accompliront leur mission de porter partout l'Évangile ? Alors on voit s'élever une foule de difficultés qu'ils sont obligés de résoudre ; et pour cela il leur faut discuter, raisonner, conclure ; opérations qui mettent en jeu toutes les facultés de l'entendement.

Ainsi la doctrine du Sauveur fut soumise à l'exercice de l'intelligence humaine. D'une part la divine parole fut analysée et reçut des divisions logiques ; d'autre part elle fut coordonnée, comparée avec elle-

même ; on ramena toutes les parties à certains points fondamentaux ; on mit en relief la base sur laquelle repose tout l'édifice. Dès lors un point de vue plus clair et mieux circonscrit fut ouvert à l'esprit humain ; car toutes les idées qui lui viennent du dehors, il faut qu'il se les assimile comme par une seconde création, s'il veut en avoir pleinement conscience. Ainsi élaborée en quelque sorte par le concours de l'intelligence humaine, la doctrine primitive se montra sous une forme notablement différente ; mais fut-elle toujours la doctrine primitive ? Nous pouvons répondre oui et non : oui, puisqu'elle resta la même dans son essence ; non, puisqu'elle changea dans sa forme. Assurément, du temps des apôtres, l'Esprit divin présida à tous ces développements ; mais il n'est pas moins certain qu'ils ne s'opérèrent pas sans l'homme, sans l'activité, sans l'intelligence de l'homme ; il en est ici comme dans toute œuvre chrétienne, où la liberté et la grâce, le divin et l'humain se pénètrent réciproquement.

Jamais il ne put en être autrement après la mort des apôtres, quand les évangiles, les épîtres et toutes les Écritures furent entre les mains des fidèles. Lorsque l'Église définit la doctrine primitive contre les hérésies, il faut de toute nécessité qu'elle change l'expression apostolique contre une autre plus propre à repousser l'erreur qu'elle veut condamner. Dans le développement de leurs polémiques, les apôtres ne purent s'en tenir à la forme première sous laquelle le Sauveur avait présenté la vérité divine ; l'Église ne le peut pas davantage.

Puisque l'hérésie se reproduit sous mille faces différentes ; puisqu'elle revêt toutes les apparences, emprunte toutes les couleurs, l'Église aussi doit prendre diverses positions, elle doit se mettre en face de l'erreur pour opposer à ses nouveautés d'expressions une nouvelle terminologie. Qu'on examine le symbole de Nicée, par exemple, et l'on reconnaîtra ce que nous avançons.

Ainsi la tradition transmet la vérité chrétienne à travers les siècles sous des dehors multiples, en la revêtant d'une forme toujours nouvelle, et pourquoi ? parce que cette vérité est confiée à des hommes qui doivent tenir compte des temps et des circonstances. Et de même que les écrits des apôtres ont répandu plus de jour sur la parole du divin Maître, ainsi l'enseignement de l'Église met dans une nouvelle lumière la doctrine de l'Écriture sainte. Comment donc les disciples de Luther osent-ils nous dire : Vous abandonnez la doctrine des Livres saints pour ne prêcher que la doctrine de l'Église ? Sur ce pied-là ne pourrions-nous pas leur répondre : Vous abandonnez la doctrine du Sauveur pour ne prêcher que la doctrine de l'Écriture ? Jamais on ne nous eût fait une telle objection, si l'on eût compris que Jésus-Christ a été Dieu et homme tout ensemble, qu'en conséquence il a voulu continuer son ouvrage d'une manière à la fois divine et humaine.

Au reste, si nous pénétrons toujours plus avant dans la révélation évangélique à mesure que nous avançons dans les siècles chrétiens, nous le devons, ce semble, aux attaques de l'erreur contre la vérité.

Poussés par un zèle aveugle, des Juifs mal convertis s'arment pour la défense du mosaïsme : saint Paul nous révèle la vertu de l'Évangile et l'excellence de la foi. Des troubles éclatent parmi les fidèles de Corinthe ; et le même apôtre trace ses principes sur l'Église. Bientôt après, les gnostiques sèment la division ; mais de là jaillit une vive lumière sur l'origine du mal, sur la nature et la liberté, sur la première création et la seconde en Jésus-Christ. De même la polémique contre les pélagiens nous a fait mieux connaître la faiblesse et la profonde misère de l'homme. Enfin la lutte contre les protestants a été de grand profit pour le catholicisme. Que l'on compare les auteurs des derniers temps avec les ouvrages antérieurs au concile de Trente, et l'on verra clairement que, dans la connaissance du christianisme, nous sommes à un degré plus haut qu'il y a trois siècles : tous les dogmes remis en question par Luther ont été l'objet d'un travail de développement et de démonstration. Ainsi toute pénétration plus profonde dans la vérité chrétienne a pour condition la lutte et le combat (1).

Certitude immédiate qu'a l'Église de ses enseignements.

Les premiers conciles œcuméniques ne citèrent, à l'appui de leurs décisions, aucun passage de l'Écri-

(1) *Symbolik*, p. 369-372.

ture ; bien plus, l'Église n'est pas infaillible, suivant les théologiens, dans les preuves de ses définitions, mais seulement dans ses définitions mêmes. C'est que l'Église ne doit pas son origine à l'Écriture sainte, puisqu'elle est antérieure aux divers livres du Nouveau Testament. Les vérités qu'elle proclame, elle les tient de la bouche même du Sauveur ; et le Saint-Esprit les a gravées dans sa conscience, ou comme parle saint Irénée, dans son cœur. Elle a donc une certitude *immédiate* de ses enseignements. Que si l'Église devait parvenir à sa doctrine par les recherches et par l'examen, elle serait forcée de se contredire elle-même et de se détruire de sa propre main ; dans cette hypothèse, elle existerait et n'existerait pas : elle existerait, puisque vous prétendez qu'elle se livrerait à des investigations ; elle n'existerait pas, puisqu'elle serait en quête de la vraie doctrine, c'est-à-dire de ce qui lui donne l'existence et la vie. Vous voulez qu'elle se recherche elle-même ; vous voulez qu'elle ressemble à l'insensé qui examinerait dans un papier tracé de sa main s'il existe réellement ! Les vérités essentielles contenues dans l'Écriture sont éternellement présentes à l'Église, car elles constituent son existence et sa vie, son âme et son tout. Elle n'existe que par Jésus-Christ, et elle devrait l'inventer ! Qui a jamais réfléchi sur ces paroles : *Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles*, comprendra la doctrine de l'Église sur sa propre constitution (1).

(1) *Symbolik*, p. 377-378.

Les devoirs et les droits de l'exégète catholique.

Quelle est la liberté de l'exégète catholique ? D'abord il ne s'agit pas de cette liberté dont on use si largement dans la Réforme, et qui consiste à commenter l'Écriture selon ses caprices, à la rejeter comme un mélange d'erreur et de vérité, de sagesse et de folie. Cette liberté nous la possédons, comme hommes, aussi bien que le protestant ; mais il s'agit de la liberté dont jouit l'exégète, s'il veut rester catholique. Le catholique a la libre conviction que l'Église est une institution divine, qu'elle est assistée du secours d'en haut, qu'elle possède par conséquent la vérité pure. Il croit donc que toute doctrine rejetée par elle n'est pas contenue dans l'Écriture, et que tous les dogmes qu'elle proclame y sont renfermés. En conséquence il est convaincu, par exemple, que, d'après les Livres saints, Jésus-Christ réunit la nature divine et la nature humaine. Or, dès qu'une fois l'homme a reconnu cette vérité, il ne lui est plus libre d'admettre l'erreur contraire ; car autrement il se contredirait. De même celui qui a fait vœu de chasteté, ne peut manquer à la chasteté sans violer ses engagements avec Dieu.

Telles sont les limites que l'Église pose à l'activité de ses enfants, même à la science de l'exégète. Si elle agissait autrement, elle proclamerait qu'elle ne possède aucune doctrine ; disons mieux, elle se renierait elle-même, car la simple possession de la Bible

ne constitue pas plus une église que la possession des aptitudes intellectuelles ne rend, de fait, intelligent. L'individu ne peut croire et rejeter la même chose tout à la fois. Mais si une église, qui est la réunion de plusieurs individus, laissait à chacun la liberté de former sa croyance, elle présenterait cette contradiction prodigieuse, qu'elle nierait et affirmerait en même temps la doctrine ; que l'on décore ce chaos, cette monstruosité, des plus beaux titres, nous le voulons bien ; mais à coup sûr cela n'est point une église. L'Église doit élever les hommes pour le royaume de Dieu ; mais ce royaume repose sur des faits constants, sur des vérités à jamais immuables. L'Église doit mettre l'empreinte du Christ dans l'humanité ; mais le Christ n'est pas tantôt oui, tantôt non. L'Église doit porter dans les esprits la parole descendue d'en haut, mais cette parole n'est pas un vain son, dont l'on puisse faire ce que l'on veut.

Ainsi l'obligation que l'Église impose aux siens, de retrouver dans l'Écriture l'enseignement dogmatique et l'enseignement moral qu'elle reconnaît comme appartenant à l'Écriture, se comprend naturellement. Or voilà le seul engagement du fidèle ; hors de cette limite, il est libre de toute entrave. Un vaste champ reste donc ouvert à l'exégète catholique ; il peut déployer tout son talent, toute son érudition ; il peut sans cesse faire de nouveaux progrès dans la science des Livres sacrés (1).

(1) *Symbolik*, p. 378-380.

Comment le caractère à la fois humain et divin de l'Église implique un signe extérieur de vocation sacerdotale : l'ordination par la hiérarchie.

Reste à parler de la hiérarchie sacrée. Nous allons voir se reproduire encore dans cette importante question, sous des formes bien frappantes, la doctrine qui fait de l'Église une institution divine et humaine tout à la fois. En effet, le ministère ecclésiastique, la dispensation de la parole comme celle des sacrements, exige une vocation intérieure, une mission donnée du Ciel. Mais comme, dans l'Église, l'humain s'associe nécessairement au divin, il faut que cette vocation d'en haut soit d'abord connue de l'homme, et ensuite reconnue, que cette céleste mission se révèle sous un signe accessible aux sens ; il faut, en un mot, que le caractère sacerdotal se confère par un symbole signifiant et produisant la grâce surnaturelle, c'est-à-dire par un sacrement.

Pour entrer dans une église invisible, il n'est besoin que d'un baptême spirituel ; de même que, pour y vivre, il ne faut qu'un aliment intérieur ; là, le fidèle doit se nourrir du Verbe de Dieu, mais non point du corps de Jésus-Christ ; car le mot corps rappelle déjà quelque chose de sensible, de palpable. L'Église invisible ne demande donc qu'un sacrifice spirituel, qu'un sacerdoce intérieur. Mais il n'en est pas ainsi de l'Église visible ; sa notion veut que le baptême de feu et d'esprit soit en même temps un baptême d'eau, que la nourriture spirituelle des âmes soit

tout ensemble un aliment matériel pour le corps ; sa notion veut que le sacrifice soit un acte tombant sous les sens.

Cette observation s'applique à l'ordination des prêtres : la consécration intérieure et la consécration extérieure sont inséparables ; l'onction céleste et l'onction terrestre sont liées l'une à l'autre. Puisque l'Église est la dépositaire de la parole chrétienne et des institutions du Christ, elle n'est point tenue d'avouer quiconque s'érige en oint du Très-Haut ; mais c'est par l'ordination extérieure que le prêtre reçoit de Dieu l'ordination intérieure ; par l'imposition des mains de l'évêque, il reçoit l'Esprit. Ainsi la visibilité de l'Église et avec elle son indéfectibilité, impliquent une ordination permanente, remontant de siècle en siècle jusqu'à Jésus-Christ. Et de fait, comme le divin Sauveur avait envoyé les apôtres, de même les apôtres établirent des évêques qui, par une chaîne non interrompue, se sont perpétués jusqu'à nos jours. Cette succession continue de l'épiscopat forme une des marques extérieures auxquelles on reconnaît la véritable Église (1).

L'opposition entre le catholicisme et le luthéranisme au sujet de l'Église.

L'Église dit : J'ai la certitude immédiate des vérités chrétiennes ; car instruite par Jésus-Christ et par les apôtres, j'ai été formée, élevée dans leur doctrine, et,

(1) *Symbolik,* p. 389-390.

ce que j'ai entendu, l'Esprit de Dieu l'a gravé dans mon cœur. La parole écrite et la parole transmise ne sont qu'une, et c'est pourquoi la première doit être interprétée par la seconde. Luther et Zwingle disent, au contraire : Lorsque nous lisons les Écritures, l'Esprit divin met seul la vérité dans nos cœurs ; donc il faut interpréter l'Écriture par la parole intérieure, c'est-à-dire par le témoignage de la conscience (1).

Le luthéranisme méconnaît la différence fondamentale entre l'assimilation des vérités surnaturelles et la connaissance d'un fait historique quelconque.

Moehler veut mettre en relief l'erreur d'après laquelle les luthériens, confondant l'autorité avec le témoignage, se sont imaginé que la religion peut se transmettre comme tout autre fait, et qu'il suffit que des témoins oculaires parlent d'un envoyé de Dieu pour que leur déposition subjugue la croyance dans le cours des siècles ; comme Polybe et Tite-Live nous instruisent de la seconde guerre punique, comme Hérodien nous apprend la vie de l'empereur Commode, de même les évangélistes, dans ce système, nous font connaître Jésus-Christ et forment autorité pour tous ses adorateurs.

Les catholiques, répond Moehler, distinguent entre les écrivains sacrés et les écrivains profanes, et ne placent pas sur la même ligne la lecture de l'Évangile et celle de toute autre histoire.

Car : 1° Pour faire taire le doute dans les esprits et

(1) *Symbolik*, p. 404.

dans les consciences, il faut que les évangélistes aient écrit sous des conditions spéciales ; autrement le lecteur serait toujours à se demander : Mais cet apôtre a-t-il bien vu, bien entendu, bien compris ?

L'Évangile doit satisfaire de tout autres besoins qu'un classique grec ou latin, parce qu'il s'agit de nous-mêmes, de nos destinées éternelles, de notre tout enfin.

2° Nous puisons la connaissance de Dieu à deux sources différentes : dans la révélation naturelle et dans la révélation surnaturelle, en d'autres termes dans la révélation de Dieu en nous et dans la révélation du Sauveur hors de nous. Or, non seulement la révélation intérieure enfante la vérité dans nos cœurs, mais elle est encore, pour ainsi dire, l'organe qui saisit la révélation extérieure. Elle remplit donc une double fonction, celle de certifier la vérité intérieurement dans nos âmes, et celle de percevoir extérieurement la Parole qui nous est apportée par Jésus-Christ. Ainsi deux révélations d'une seule et même vérité ; mais la révélation dans nous doit se soumettre à la révélation hors de nous, car autrement l'on ne concevrait plus la nécessité de la dernière. De même que, en fait d'histoire, la critique examine les témoins, recherche s'ils n'ont été ni trompés ni trompeurs, ainsi nous devons, en matière religieuse, éprouver sévèrement le témoin qui dépose dans notre conscience : il possède une grande prépondérance sur celui qui frappe notre oreille ; il en altère souvent la déposition, souvent il croit être l'écho du dehors alors qu'il n'émet que ses propres pensées.

Les vérités surnaturelles ne peuvent donc se transmettre comme les faits naturels, et la déposition de simples témoins ne forme pas, en matière religieuse, une autorité suffisante. Ce qu'un historien raconte d'un événement humain, nous ne pouvons l'apprendre que par son récit ; qu'ainsi Carthage ait été prise par Scipion, c'est ce que

les auteurs anciens nous font seuls connaître ; la conscience se tait à cet égard, et nous ne pouvons ici confondre son témoignage avec celui de l'histoire. Il n'en est pas de même quand il s'agit de la doctrine évangélique ; comme les vérités religieuses sont attestées par un double témoignage, en passant dans notre intelligence, elles peuvent plus ou moins emprunter la couleur de nos pensées, subir une transformation plus ou moins grande ; et voilà pourquoi Dieu nous a donné l'autorité de l'Église afin que nous soyons préservés de toute erreur dans la perception de la divine parole (1).

Liaison entre la doctrine de Luther sur le péché originel et la doctrine de Luther sur l'Écriture.

Si nous n'avions de Dieu aucun témoignage inné, intérieur, si nous étions privés de tout sens pour les choses divines, alors peut-être, la parole écrite attesterait suffisamment la révélation céleste ; car la voix qui parle en nous ne pourrait, dans cette hypothèse, étouffer la voix qui se fait entendre hors de nous. Or, c'est ici que la doctrine de Luther sur l'Écriture se rattache à ses autres erreurs. En effet, si vous enseignez que le péché originel a détruit dans l'homme les facultés religieuses et morales,

(1) *Symbolik*, p. 305-308.

l'image de Dieu ; si vous soutenez que Dieu est seul actif dans l'œuvre du salut et que le Saint-Esprit seul produit la foi dans nos cœurs, par cela même vous avez établi la proposition que l'Écriture est la seule source et l'unique règle de la foi. Aussi Luther ne manqua-t-il point de mettre en avant cette doctrine, il prétendit que les Livres inspirés contiennent et jugent seuls la Parole du salut ; tandis que les catholiques enseignent que le divin Maître a établi l'autorité de l'Église pour donner à l'homme la véritable croyance, Luther détruit l'entendement humain et fait de la foi l'ouvrage de Dieu seul ; il dit au chrétien : Ce n'est pas toi qui lis l'Écriture, c'est le Saint-Esprit.

C'est ainsi que les restaurateurs de l'Évangile écartèrent toute activité humaine de l'affaire du salut. Dès que l'enfant d'Adam, disaient-ils, porte la main sur l'œuvre de Dieu, il la défigure horriblement ; en conséquence l'Esprit-Saint nous enseigne seul la vraie doctrine, et quand nous lisons les Écritures, nous percevons immédiatement les vérités qu'elles renferment. Sur ces principes, ils rejetèrent l'autorité de l'Église sans craindre que la subjectivité du croyant franchît toute limite et substituât ses illusions à la parole objective de Dieu, sans craindre même que quelque élément humain s'immisçât dans cette perception, puisqu'ils niaient *a priori* (en vertu de leur doctrine sur le péché originel), l'existence de cet élément humain (1).

(1) *Symbolik*, p. 398-399.

Comment le luthéranisme est amené à une conception nouvelle de l'ordination, de la société religieuse et de la liberté ecclésiastique.

Moehler déduit de ces principes :

1° La conception luthérienne de l'ordination.

Si l'homme est instruit par Dieu seul dans le fond de son âme, s'il est purement passif dans la perception de la vérité, l'Esprit-Saint est le seul docteur chrétien par le moyen des Écritures, et l'on doit rejeter le corps enseignant, le ministère de la parole évangélique. Mais ce n'est pas tout : par une autre déduction rigoureuse, s'il n'y a pas d'apostolat perpétuel, il n'y a pas non plus de caractère sacerdotal, ni par conséquent d'acte qui le confère, et nous sommes contraints d'effacer l'ordination du nombre des sacrements. Suivant la doctrine catholique, l'Église continue l'œuvre du Sauveur et renouvelle la rédemption dans le cours des siècles. Selon la doctrine protestante, au contraire, l'Esprit de science et de sagesse donne lui-même immédiatement et met de sa propre main la céleste parole dans nos cœurs ; dès lors il n'est plus besoin de docteurs humains, ni de sacrement pour les consacrer. Que peut être l'ordination, dès lors, qu'un acte intérieur par lequel Dieu éclaire les intelligences et se donne à tous de la même manière ?

Luther prit dans la tradition l'idée d'un sacerdoce universel ; puis il la fit entrer dans son système, après l'avoir horriblement défigurée. Il revient souvent sur la question du ministère, mais il ne la traite à fond que dans son écrit aux Frères de Bohême. Voici les idées fondamentales de cet ouvrage qui nous fait voir bien avant dans le fond du protestantisme.

Dès les premières pages, l'architecte de la Réforme représente l'ordination catholique comme un *graissage*, une *tonderie*, comme une *supercherie* qui ne peut faire que des *histrions, des charlatans, des prêtres de Satan*... Ensuite il commande de chasser ceux qui ont été ordonnés par la *bête*, c'est-à-dire par le pape dans la personne des légitimes pasteurs ; de les chasser et d'en purger la terre ; c'est pour tous non seulement un droit incontestable, mais une obligation rigoureuse ; car chaque fidèle est élevé à la dignité sacerdotale et doit à ce titre annoncer la parole, remettre les péchés, conférer le baptême, administrer tous les Sacrements. « Le Saint-Esprit enseigne tout à tous, » il éclaire toutes les intelligences, il met la foi dans tous les cœurs, il donne à toutes les âmes la certitude de la vraie doctrine ; mais les chrétiens doivent, « pour le bon ordre, » conférer à quelques-uns les droits de tous, et les élus du peuple exerceront le saint ministère, après que les anciens leur auront imposé les mains (1).

2° La conception luthérienne de la société religieuse.

Moehler reproche à Luther d'avoir flatté le peuple d'une façon honteuse, démagogique, en revêtant l'individu d'une sorte de perfection qui lui fait posséder toute vie, toute vérité, dans le contact de son être spirituel avec l'Esprit. Comment concevoir alors le besoin de la société ; besoin qui se fait sentir à chaque cœur d'homme, et plus vital encore dans le chrétien ? Toute vie sociale a sa racine dans le sentiment de notre faiblesse et de nos besoins sans nombre : si l'homme s'unit à ses semblables, c'est qu'il

(1) *Symbolik*, p. 404-406.

veut compléter son être et trouver la force qu'il cherche vainement en lui. Le chrétien se suffit à lui-même, dites-vous ; détruisez donc le ministère évangélique, renversez l'Église, anéantissez toute société. Il n'y a pas jusqu'à l'argument sur lequel Luther fonde l'apostolat, qui ne soit sans point d'arrêt dans son système : Les pasteurs, dit-il, maintiennent le bon ordre dans l'Église ; mais si chaque fidèle est comme une monade qui a toute science, toute vérité, à quoi bon le ministère de la parole, à quoi bon l'Église ?

Telle n'est pas, certes, la doctrine de saint Paul. Dans la première Épître aux Corinthiens, chapitre XII, il enseigne que le Saint-Esprit partage ses dons entre plusieurs, afin que tous soient unis entre eux, comme les membres d'un même corps. Luther dit : *Par le baptême, tous sont docteurs* ; saint Paul dit au contraire : *Tous sont-ils apôtres ? tous sont-ils prophètes ? tous sont-ils docteurs ?* Selon le réformateur, l'Esprit divin se communique à tous dans sa plénitude, doctrine qui renverse jusqu'à la notion de société organique ; selon l'Apôtre, il se révèle différemment à plusieurs, doctrine qui fait de tous les fidèles un tout compact, un vivant faisceau.

Ainsi, d'après l'évangile réformé, le fidèle est indépendant de toute société religieuse, parce qu'il n'en a aucun besoin ; et l'Église n'apporte aucune limite à sa liberté (1).

3° La conception luthérienne de la liberté ecclésiastique.

Rien d'étonnant que les luthériens aient combattu la liberté morale et défendu la liberté ecclésiastique : la contradiction n'est qu'apparente. En effet, si Dieu est le seul maître et le seul docteur du chrétien ; s'il est l'unique

(1) *Symbolik*, p. 400-408.

cause de toutes ses pensées, de toutes ses idées, de toutes ses croyances, c'est s'insurger contre les enseignements du ciel que de proclamer l'apostolat juge en matière de foi, et l'on ne pourrait se soumettre à ses décisions sans méconnaître la liberté chrétienne et sans tomber dans le servilisme le plus abject. Tel est aussi l'enseignement de Luther ; mais il n'en est pas ainsi dans la doctrine catholique ; comme l'Église enseigne que l'homme moral jouit de la liberté, elle ne pouvait affranchir l'homme religieux de toute autorité, elle devait donner au fidèle une règle de ses pensées et de ses actions.

Au reste, Luther était contraint à ses erreurs par sa propre conduite. Il se révolta contre l'autorité spirituelle ; il lui fallait donc se fonder sur l'inspiration particulière. Il rompit avec l'Église ; comment lui aurait-il été possible de conserver la tradition ? Enfin, après avoir fait divorce avec le passé, il ne pouvait plus montrer la source visible de sa juridiction ; il devait enseigner la vocation intérieure et la mission immédiate (1).

Pour les catholiques, l'Église visible est antérieure à l'Église invisible ; pour les protestants, l'Église invisible antérieure à l'Église visible.

D'après les catholiques, l'église visible existe d'abord, puis vient l'église invisible, c'est la première qui forme la seconde ; suivant les luthériens, l'église visible, naissant la dernière, sort de l'église invisible, c'est la seconde qui donne le jour à la première.

Cette différence de doctrine, si petite au premier

(1) *Symbolik,* p. 408-410.

coup d'œil, implique un antagonisme complet. Quand l'Évangile vint éclairer le monde, le royaume de Dieu n'existait qu'en Jésus-Christ et dans l'idée divine. Ce furent les apôtres qui, les premiers, reçurent la nouvelle de ce royaume ; mais elle leur fut annoncée par la parole externe, par le langage humain ; elle passa du dehors dans leur intelligence. Et lorsque le Fils de Dieu fait homme eut formé ses apôtres, il les chargea par un ordre de sa bouche, il leur donna la mission extérieure de répandre au loin la doctrine du salut. Alors les ambassadeurs du divin Maître allèrent évangéliser les peuples infidèles, des contrées où régnait non pas Dieu mais Satan ! Organes du Christ qui agissait en eux, ils firent naître l'image de l'homme céleste dans des cœurs qui jusque-là n'avaient reflété que l'image de l'homme terrestre. Or, de même qu'ils avaient été envoyés par le Sauveur, à leur tour ils envoyèrent des disciples qui portèrent plus loin la divine parole ; et c'est ainsi que, dans tous les siècles et dans tous les lieux, l'église visible a donné le jour à l'église invisible. Il ne pouvait en être autrement : la révélation chrétienne, doctrine positive et permanente, enseignement déterminé dans ses dogmes et dans ses préceptes, exigeait un ministère vivant et parlant, auquel pussent s'adresser ceux qui désiraient la connaître.

Le système inventé par Luther est tout différent. Le sens chrétien *(interior claritas sacræ Scripturæ)*, dit-il, existe d'abord ; puis vient la doctrine extérieure *(exterior claritas sacræ Scripturæ)* ; l'Église

est la société des saints dans laquelle se trouve la vraie prédication de l'Évangile. Ainsi les saints existent avant tout, ensuite ils prêchent ; mais d'où viennent-ils ? qui les a enfantés, qui les a nourris ? voilà ce que nous cherchons en vain, nous ne voyons pas même comment ils sont devenus disciples du Sauveur ! D'abord, selon Luther, tous les chrétiens sont prêtres ; puis de ce sacerdoce universel, naît le sacerdoce particulier. Mais n'est-ce pas, au contraire, le sacerdoce général qui sort du sacerdoce particulier, le fait extérieur qui produit le fait intérieur ? Jésus-Christ, sans doute, n'est pas né des apôtres, ni les apôtres des fidèles.

Et quelle est, dans ces principes, la dernière raison de la certitude évangélique ? C'est, répond Luther, un acte de la conscience, c'est l'inspiration du Saint-Esprit, comme si l'Évangile était un phénomène du sens intime, comme si le Fils de Dieu ne s'était point fait homme, comme si par conséquent sa parole ne devait point être attestée par le témoignage du dehors ! Dans le système de Luther, l'autorité visible, extérieure, devient un fait invisible, intérieur, et le Verbe extérieur se transforme en la voix intérieure du Christ et de son Esprit. Si, reportant ses idées en arrière, il eût appliqué au Christ sa notion de l'Église, il aurait pu se passer de Jésus-Christ vivant au milieu de nous, il aurait pu se passer de la révélation positive ; bien plus, il l'aurait rejetée comme destituée de tout fondement. Le christianisme repose tout entier sur le Fils de Dieu fait homme, revêtu d'un corps sensible ; aussi Luther, pour maintenir l'idée d'une

révélation venant du dehors, conserva-t-il l'Écriture sainte. Mais comme de cette Écriture même pouvaient surgir, contre sa doctrine particulière, des doutes et des objections, il se retranchait contre les catholiques dans l'inspiration intérieure ; et comme les sectes fanatiques invoquaient aussi la voix de la conscience, le témoignage du Saint-Esprit parlant au fond des cœurs, il alléguait contre les dissidents protestants la parole extérieure, il allait jusqu'à leur opposer l'autorité permanente de la société chrétienne visible. De là les fluctuations du Réformateur entre le témoignage individuel et le témoignage chrétien, entre la parole intérieure et la parole extérieure ; de là l'incertitude où sont ses disciples s'il a enseigné l'église visible ou l'église invisible ; de là les disputes interminables sur le point de savoir si les symboles ont autorité ou non.

Moehler résume toute sa pensée en concluant qu'en somme Luther n'a jamais compris que l'Église est une incarnation permanente du Christ. Pour Luther, ces mots : *le Verbe s'est fait chair, le Verbe s'est fait homme*, veulent dire seulement que Jésus-Christ a vécu visiblement dans le monde pendant quelques années ; il s'imagine que sa parole s'est éteinte avec sa voix mortelle, et que dès lors elle n'a plus existé que sur le papier. Si Luther avait compris toute l'incarnation du Fils de Dieu, il aurait vu dans l'Église une institution permanente, chargée de faire l'éducation du genre humain ; mais c'est à peine si nous trouverons quelques vestiges de cette vérité dans ses ouvrages ; et quand il l'eût entourée de toute sa lumière, il ne serait pas moins impossible de la concevoir

dans son système, car, s'il est vrai, comme le croit Luther, que Dieu seul agit dans l'œuvre du salut, nous ne comprenons pas mieux les instructions des pasteurs pour éclairer l'ignorant que leurs conseils et leurs exhortations pour ramener le pécheur dans la voie de la vertu (1).

(1) *Symbolik*, p. 419-424.

CHAPITRE VII

L'Église d'au-delà

et sa relation avec celle d'ici-bas.

Les doctrines protestantes sur les rapports entre l'Église militante et l'Église triomphante.

Moehler explique que les protestants appliquèrent à l'Église triomphante leur doctrine sur l'Église militante. Ils ne nièrent pas formellement, nous l'avons vu, la société des chrétiens sur la terre, mais ils rejetèrent les conditions mêmes de son existence ; car sans sacerdoce, sans épiscopat, sans pontificat suprême, point de hiérarchie, point d'autorité spirituelle, point de centre d'unité ; dès lors plus de rapports étroits, plus d'alliance intime, plus de corps, partant plus d'Église. Ils ne procédèrent pas autrement à l'égard de la société des bienheureux dans le ciel. Ils comprirent que les saints seraient de mauvais génies et les anges de vrais démons, s'ils ne laissaient tomber sur ce monde que des regards d'indifférence, et que la charité ne serait pas dans leur cœur si elle ne les attachait à tous les enfants de Dieu. En consé-

quence ils ne nièrent pas directement tous les rapports de l'Église terrestre avec l'Église céleste. D'une part, cédant à l'évidence, Luther et ses premiers disciples accordèrent que les saints sont nos modèles et prient pour l'Église en général ; d'une autre part, comme ils voulaient réformer à tout prix la croyance universelle, ils nous défendirent d'invoquer leurs suffrages.

Moehler s'étonne de cette doctrine :

1° Si Dieu ne trouve point d'offenses dans les prières de ses fidèles serviteurs, s'il reçoit en sacrifice d'agréable odeur les suffrages des saints, comment provoquerions-nous sa colère en demandant ces prières ? comment appellerions-nous sur nous sa vengeance en invoquant ces suffrages ?

2° L'idée de l'intercession des saints fait naître en nous la confiance, la gratitude et la piété, c'est-à-dire, le désir de cette intercession ; si donc nous péchions en l'invoquant, la faute retomberait sur les plus fidèles amis de Dieu.

3° Tant s'en faut que l'intercession des saints porte préjudice aux mérites du Sauveur, qu'elle les fait resplendir dans toute leur lumière, qu'elle est le plus beau fruit de leur vertu sanctifiante, le plus merveilleux effet de la réconciliation qu'ils ont opérée entre le ciel et la terre. L'Église proclame partout cette vérité ; car tout ce qu'elle demande à Dieu par l'intercession des saints, elle le demande au nom de Jésus-Christ. A-t-elle jamais dit : Tel héros de vertu nous a mérité le pardon de nos péchés par sa mort, tel autre a envoyé le Saint-Esprit, tel autre nous donne la grâce ?

4° Au reste, si vous prétendez que leur intercession amoindrit le prix de la rédemption, vous devez en dire autant des supplications des fidèles et nous défendre de prier les uns pour les autres. En entrant en commerce

avec Dieu, l'homme devient participant des mérites et de la vertu du Sauveur : de là l'efficacité des prières du juste, mais de là aussi le droit de réclamer ses suffrages, qu'il soit encore ici-bas ou qu'il soit déjà un élu.

Moehler termine en notant que, d'après les symboles issus du calvinisme, l'intercession et l'invocation des saints sont des ruses et des artifices de Satan pour nous détourner de la vraie prière ; les habitants du ciel ne connaissent point les choses de la terre et ne se soucient nullement de ce qui se passe sous le soleil. Ainsi les bienheureux, semblables aux dieux d'Épicure, s'abreuvent à la coupe de la félicité, oubliant leurs proches et leurs frères, sans songer aux amis qu'ils ont laissés dans cette vallée de larmes et de souffrances. Voilà sur quel fondement les calvinistes nous défendent de recourir à l'intercession des saints !

Et Moehler juge préférable, à la vie « bienheureuse » ainsi conçue, la vie terrestre, où du moins nous pouvons faire preuve de charité et d'amour [1].

(1) *Symbolik*, p. 446-454. — Moehler, dans le reste de la *Symbolique*, passe en revue les doctrines des petites sectes protestantes : anabaptistes, quakers, moraves, swedenborgiens, sociniens et arminiens.

TABLE DES MATIÈRES

Pages.

AVERTISSEMENT 5

PRÉFACE 9

PREMIÈRE PARTIE

L'Unité dans l'Église (1823).

La communication du Saint Esprit est la condition par laquelle nous recevons le christianisme en nous 53

L'Esprit réunit tous les fidèles en une communauté spirituelle, l'Église 54

La Tradition est l'action permanente de l'Esprit 56

Le christianisme n'est point une simple idée, mais une vie . 58

Les usages des premiers chrétiens attestent qu'ils jugeaient que le christianisme n'était intelligible qu'à la condition d'être vécu 60

Nécessité de connaître l'Église et de vivre en elle, et de la faire vivre en soi pour connaître le Christ 63

L'Écriture Sainte ne peut être comprise hors de l'Église, de l'Église où l'Esprit vit 64

La doctrine chrétienne ne se trouve que dans la communauté des fidèles 68

La Tradition, ses caractères, sa vie 71

La Tradition est antérieure à l'Écriture 75

L'Écriture et la Tradition, d'après l'enseignement des Pères, forment une indissoluble unité 77

Pages.

Rapports entre l'Écriture Sainte et la Tradition..... 80
Pourquoi Dieu a voulu qu'on ne pût connaître le christianisme que par la parole vivante..... 83
L'idéalisme antique et le réalisme chrétien..... 86
L'hérésie provient d'une conception trop intellectualiste du christianisme, et méconnaît la vie du christianisme... 88
L'hérésie, l'Église et le principe de la liberté d'investigation..... 92
Le séparatisme chrétien est incompatible avec la vie chrétienne..... 97
L'hérésie est un égoïsme qui s'éloigne de l'Unité de Dieu. 101
Oportet hæreses esse..... 108
L'Église est un produit de la foi chrétienne et de l'amour chrétien..... 111
Nécessité d'une Église visible..... 113
Rapport entre l'esprit chrétien et l'Église visible..... 114
Les primitives communautés chrétiennes..... 116
L'Evêque, expression de l'amour des chrétiens..... 119
Le laïque dans la primitive communauté..... 123
Changements qui s'introduisirent dans les rapports entre les évêques et la communauté..... 124
L'union métropolitaine, expression de l'Esprit..... 126
L'Église ne conçut pleinement Jésus que le jour où, à Nicée, elle fut pleinement unie..... 129
La constitution de l'Église n'est qu'une incarnation de l'amour..... 130

DEUXIÈME PARTIE

La Symbolique (1832) et la Défense de la Symbolique (1834).

CHAPITRE PREMIER

Méthode et plan.

Comment ce fut à l'imitation des protestants que Moehler eut l'idée d'écrire une Symbolique..... 135

Pages.

Mœhler espère que la Symbolique ramènera la tolérance. L'intolérance résulte d'une connaissance insuffisante..... 136

Sources et méthode de la « Symbolique ». — Règles différentes pour la consultation des auteurs catholiques et des auteurs protestants. — Confusion commise par le protestantisme entre les vérités universelles de l'Église et les opinions des théologiens..... 137

Comment dans le protestantisme cette confusion s'explique. 141

Comment cette confusion est à la source des attaques du protestantisme contre le catholicisme..... 142

Caractéristique des premiers écrits de la Réforme..... 143

Le plan de l'ouvrage..... 144

CHAPITRE II

L'État primitif de l'homme.

C'est par la révélation que les Pères le connaissent et en prenant pour point de départ l'homme renouvelé en Jésus. 147

Les affirmations de la Foi catholique..... 148

Les interprétations de la théologie catholique..... 148

La doctrine de Luther : il nie le caractère surnaturel et accidentel de la justice primitive, il nie la liberté..... 149

La doctrine de Calvin..... 151

Le Problème du mal..... 153

CHAPITRE III

Le péché originel.

1° Les affirmations de l'Église catholique..... 161

2° La doctrine luthérienne..... 163

Contradiction qu'il y a entre la théorie de Luther et son désir d'éveiller en l'homme le sentiment du péché..... 168

Réaction postérieure : la Réforme finit par nier la déchéance de l'homme..... 169

La doctrine luthérienne était en effet un acte d'accusation contre la Providence..... 169

La doctrine luthérienne réfutée par l'exemple des peuples païens..... 170

La doctrine calviniste..... 170

Pages.

Conclusion.

Comment la doctrine catholique laisse dans l'homme des germes de perfection..... 172

CHAPITRE IV

La justification.

La doctrine catholique..... 175
La doctrine des Réformés..... 180
En quel sens l'homme est-il passif, en quel sens est-il actif dans l'œuvre de la réconciliation avec Dieu ?..... 183
La théorie calviniste de la prédestination..... 185
La doctrine protestante sépare la justification de la sanctification..... 186
Caractère plus extérieur de la justification dans la doctrine protestante ; caractère intérieur de la justification dans la doctrine catholique..... 187
Dans quel sens la justification par les sacrements catholiques est instantanée..... 190
La doctrine luthérienne sur les péchés mortels et véniels... 192
La doctrine catholique sur les péchés véniels..... 194
Comment la doctrine catholique sur la justification aboutit à la doctrine du purgatoire..... 197
Explication des passages de saint Paul sur la justification. 199
Dans la doctrine protestante, le péché quitte l'homme avant que l'homme quitte le péché..... 203
Comment la doctrine protestante aboutit à cette conséquence de diminuer la portée de la Rédemption..... 204
Comment la doctrine protestante conçoit le mal comme une substance..... 204
Comment la doctrine protestante arrive à la négation du mal moral..... 205
La foi..... 205
Le sens du mot foi dans saint Paul..... 207
Les doctrines des Réformés sur la foi..... 210

Pages.

Argument rationnel des Réformés en faveur de leur doctrine sur la foi 214
Réponse à l'argument 214
Arguments d'ordre pratique allégués par les Réformés 216
Résumé des contradictions entre les deux confessions chrétiennes au sujet des idées de foi et de charité 224
La certitude du salut 226
Les bonnes œuvres 229
La délivrance du mal 237
La nature du purgatoire 239
Les œuvres surérogatoires 240
Contradiction entre catholiques et protestants dans la notion même du christianisme 242
Rapports de la religiosité et de la moralité 247

Conclusion.

La Réforme au point de vue moral 254

CHAPITRE V

Les Sacrements.

Théorie catholique sur la vertu des sacrements ; la formule *opus operatum* 259
Théorie luthérienne sur les sacrements, signes d'union entre Dieu et l'homme 266
Progrès de la négation : de Luther à Carlostad 268
Doctrine de Zwingle sur les sacrements, signes d'union entre les hommes 269
Doctrine de Calvin sur les sacrements 271
Doctrine catholique et doctrines protestantes sur la pénitence 272
La confession dans le catholicisme 275
Laquelle des deux conceptions, catholique ou protestante, prédispose le mieux au pardon des péchés 278
La confession des péchés à Dieu, et l'institution de la confession des péchés à un homme ; efficacité de cette institution 280

Pages.

Les œuvres satisfactoires, d'après les théories protestantes, sont seulement des remèdes ; d'après les catholiques, elles sont aussi des peines 282
Les indulgences 285

L'Eucharistie.

Rapports entre la théorie de la présence réelle et la théorie de la vie de Jésus dans l'Église 301
Caractères de la messe catholique 303
La messe est-elle une dépréciation du sacrifice du Calvaire ? 305
Harmonie entre la doctrine sur la messe et la doctrine catholique sur la sanctification 306
La transsubstantiation et le panthéisme 307

CHAPITRE VI

L'Église.

Pourquoi, dans l'exposé des divergences, il ne faut traiter de l'Église qu'après avoir traité de la justification 311
L'Église et l'incarnation permanente du Christ 313
Le but intime de la révélation chrétienne exige une Église visible 316
Rapport entre l'autorité des miracles et l'autorité de l'Église 319
Le sens catholique garantit que le chrétien perçoit sans erreur la vérité infaillible 321
La tradition : sa nécessité pour fixer le canon des Écritures. 322
L'Église a-t-elle répondu aux premiers hérétiques (gnostiques, unitaires) en alléguant l'Ecriture seule ? 323
Ce que serait une foi exclusivement fondée sur l'Écriture .. 325
Dans quelle mesure le fidèle protestant lui-même recourt-il directement aux Écritures ? 327
Caractères des preuves que donne l'Église de sa mission ... 328
En tout l'Église : rien que l'Église. Caractère objectif et autoritaire de la Révélation chrétienne 332

Pages.

Comment la différence de forme entre la doctrine de l'Écriture et la doctrine de l'Église résulte de la coopération de l'élément humain avec l'élément divin dans l'Église... 335

Certitude immédiate qu'a l'Église de ses enseignements... 339

Les devoirs et les droits de l'exégèse catholique..... 341

Comment le caractère à la fois humain et divin de l'Église implique un signe extérieur de vocation sacerdotale : l'ordination par la hiérarchie..... 343

L'opposition entre le catholicisme et le luthéranisme au sujet de l'Église..... 344

Le luthéranisme méconnaît la différence fondamentale entre l'assimilation des vérités surnaturelles et la connaissance d'un fait historique quelconque..... 345

Liaison entre la doctrine de Luther sur le péché originel et la doctrine de Luther sur l'Écriture..... 347

Comment le luthéranisme est amené à une conception nouvelle de l'ordination, de la société religieuse et de la liberté ecclésiastique..... 349

Pour les catholiques, l'Église visible est antérieure à l'Église invisible ; pour les protestants, l'Église invisible antérieure à l'Église visible..... 352

CHAPITRE VII

L'Église d'au delà et sa relation avec celle d'ici-bas.

Les doctrines protestantes sur les rapports entre l'Église militante et l'Église triomphante..... 357

8006-05. — Imp. des Orph.-Appr., F. BLEUIT, 40, rue La Fontaine, Paris.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

BX 1751 .M5965 1905

a39003 01104924 36

U D / OF OTTAWA
COLL ROW MODULE SHELF BOX POS C
333 02 03 03 11 07 1